۸۴۹۴۷

بارشد

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۷۰۸۸

رده‌بندی دیویی: ج. ۱-۲ ۱۲۷۴ ق ۹۳۴ م ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱ - ۱۲۳۱ ق .

عنوان قراردادی:

عنوان: قوانین الاصول

شرح پدیدآور: —

کاتب: ابن مرحوم ملا علی محمد الخوانساری تاریخ کتابت: —

محل نشر: [بی‌جا] ناشر: [بی‌نا] تاریخ نشر: ۱۲۷۴ ق

صفحه شمار: ۲ ج. دریک مجلد مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۴٫۵ x ۲۲ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☑ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: دکتر جعفر مراد تاریخ ثبت: دی ۶۷

یادداشتها: عنوان دیگر: قوانین المحکمه
ناقص الآخر

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ ق .

شناسه(های) افزوده: الف. خوانساری، محمد، کاتب. ب. مراد، جعفر، اهدا کننده. ج. عنوان. د. عنوان: قوانین المحکمه.

فهرستنگار: بهمنی تاریخ فهرستنگاری: اسفند ۸۲

کتابخانه حاج ابراهیم

... [illegible] رجاء مفخرا باسم الرئيس بتصنيف الفانون
ان الاشارات والقانون قد جمعا مع الشفاء مضامين بقوبان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقهنا ببيان اهل الذكر وسادات التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات محلولة بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي الى يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جمع جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل ثمرة تحقيقات المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فانتلذذت بثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوايده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الانحاء بجعل الزوائد اما تتمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والحال وافردت فانونا في القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب الغصب او كراجل النقف سائرا بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف تطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة

نكات

كان لما تعلق بيده وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
ان الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك
بان الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام اللفظي النفسي فاسد في اصطلاح الكتاب مثلا
نفس عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما
علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لكل المنتسبة
اكل الربا وغيره احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا
اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية موضوعاتها افعال العباد وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة
ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم
فتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في
اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا
الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها
معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا او لا العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لذلك
العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاجماع لا يفيد القطع وقبله
لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى
به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى
اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوها
والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوي المفتي في كل واقعة دليل
تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة
للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واما فاقول ان ما
ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا للعلم بالحكم
وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك
فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناها سابقا من ان ثبوت
الاحكام في الجملة من ضروريات الدين وما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار
الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا
على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجاب
عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب
العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من المعصوم في حال التقية يحصل
العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق
الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد
بالعلم هو الظن والاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب

او القول بان كل مجتهد مصيب ...
... المصوبة ...

جوامع الكلم — تحفة ...
رساله در حد ... — رساله شيخ مفيد ... — هداية ...
رساله شيخ مرتضى ... — رساله ... در فقه — كتاب تجويد
... محمد ... رشيد ... سيد
بار مختص ... محمد ... است
مطول — قواعد — مبسوط — تفريح
بداية شيخ ... — قاموس — معالم الاصول — مختصر التلخيص — جامع التمثيل — منية المريد — رساله ... العباد ... — رساله ...
تبصره ... — ... — منهاج الكرامة علامه — ابن مالك — شرح ... — كتاب ... مصلحة ... سيد الشهداء

كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى

اهدائى ... مهراد

غذائيكه در بين دندانها باشد و ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى
شماره ثبت موقت 9159
...

العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلاهما بعيد والثانى ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل و
الجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاستعداد والملكة التى بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا بناء ذلك فى تام من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذ
متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازى للعلم بمعنى الادراك فتتصف
بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التى يقتدر بها على الادراكات
اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم
من مجازين العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين
الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعمل للظن بمشابهته وجوب العمل كما انه فى الصورة الثانية كان استعماله بمشابهته رجحان الحصول
الظن او مجاز ايضا بذكر الخاص وارادة العام ثم بنى على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ونظم من ذلك فى الو
الاخير ايضا وهو اردء الوجوه على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزى بان
يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثانى فلا ينفك القرض عن المجتهد
فى الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجية وجواز العمل به كما هو الاول الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد
المحدود وعلى الثانى فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال فى اخراجه واستراح من جعل العلم
فى التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس يجب لذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما
شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهى الكتاب والسنة والاجماع والعقل
الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل فى السنة والا فيدخل فى العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية
او الجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئى وما لا يمنع فهو كلى فان تساوى صدقه فى جميع افراده
فمتواطى والا فمشكك وهذا التقسيم فى الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية فى الاصطلاح ولعل السر فيه ان
تطرقهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصورها بانفسها والمعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبى رابطى والة لملاحظة حال
الغير فى الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهى تابعة لموارده وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبى فان
له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها
فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فلشبه الحرف لمناسبتها اياه فى الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما
المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر فى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم للمعانى والالفاظ اليها والمتاخر
القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل فى الكلى فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال
لم يقع الا فى الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا
فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ
فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى
هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات بوضع واحد اما على قول قدماء
اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ من الوضع هو المعنى الكلى ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافى ذلك
ثبوت الاشتراك فى الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها فى خصوص الموارد الجزئية وان انحصر
الوضع المستقل بواحد فهو حقيقة والباقى مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة لبدل
المجاز المشهور كما سيجىء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقى اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل فى المعنى المجازى وكثر استعماله الى ان وصل
حد الحقيقة فالمنقول منسوب الى الناقل فان كان الشارع فشرعى او العرف العام فعرفى او الخاص فاصطلاحى بمعرفة تاريخ التخصيص وهذا كله فى الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة
والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وبتبعيتها كما فى نطقت الحال وليكون لهم عدة اعداء وحزنا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل

بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضى للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب وكلام الاب
عليك ان الحيثية معتبرة فى هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرتجل مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل انو
اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفى غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة منسوبة الى الواضع وفى معنى الوضع استعمال اللفظ
فى شىء مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء
عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور والمتداول
فى السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا
رجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ويجىء تمام الكلام واما المجاز الذى صار فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو
قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله
طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه الثانى التبادر وهو علامة الحقيقة
كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من
حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع
له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه لغير الموضوع له وعرف
ان ذلك انتفاء لا اثباتا فيكون التبادر معلول الوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام
الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم ملاحظة القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام فى التخلية وعدمه وتفاوت
القراين فى الخفاء والوضوح فمن ذلك يجىء الاختلاف فى دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند
اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية ويدعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعى خصمه التبادر فى معنى اخر وهكذا
لذلك اوجبوا استقراء موارد الاستعمال لئلا يرد هذا الاختلاف الا لاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء
واما التلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه منهم فى حد سبر النسبة الى العرف فان كان هو من اهل العرف
لكثرة وقوع الاحتمالات فى غلبة مزاولته المخالفة من الاستعمالات مع ما يتسم من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك
قد يدعى احدهم ان الامر بالشىء لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعى اخر دلالته لما التبس عليه
الامر من جهة الادلة العقلية التى توجب انه مقصود وكذلك فى مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين
لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس اللفظ فالفصيح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من
بذل الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى
كذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما بلغ
فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال ويغلبها فى ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك
منه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير به حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف
عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب
تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علامات
الحقيقة والذى يعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القراين وان كانت القرينة هى الشهرة والتوضيح فيما
مر فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال للتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح
باى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فيبقى القرينة باصل
العدم ويحكم بالحقيقة مع انه يحتمل ان يكون الامر مجازا فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عند العلم بالحال
وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يثبت الحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الاصول واما على القول بعدم لا
مو لزوم فالمحقق فيها الظن الحاصل من الاصل يكفى فيثبت الظن فى محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى ساير المسائل
الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا الاشتراك فرض نادر كاند

يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ويبتنى على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر فيه المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاى فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم عنده المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في المعنى المهجورة فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كل ما اولى فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد يرمي مثلا او لما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايض بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايض الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة ع مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايض مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظ ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايض لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم بالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايض اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فيصح السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة معنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور هنا ايض مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد ثم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا لم يكتفوا في جانب المجاز ايض بالموجبة الجزئية ويقول ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ثم لم نعلم بارادة القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وبذلك رفع الدور ولا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ثم لم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى

الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بانه اما او لا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق من المجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ثم لم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ح ايض يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز ولا يتوهم ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا المثال قد عين المجاز والمفروض ايض ارادة تعيين شخص المجاز لا سيما المفروض ان لنا ايض ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فيه انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايض بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن بعينه معرفة الحقايق سواء اخذ المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد لاشتراك ففهم الكل اجمالا ويدعى لما التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فينبغي التمسك بالتبادر ويمكن ان يقال يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لما يفهم بان هذه العلامة للمجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك تمام عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك ظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فانما استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة والباكية بعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها او يكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايض من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه بعيد فهو ذلك هو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة خرما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح وما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي بان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فهو انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون اللفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز ومنشأ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت ح الا في الجملة فالمعتبر في المجازية كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا والثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي مدلول وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا بعد العلم بكونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ان السيل الغليظ انه هل خرج من حقيقة الماء ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا

فينتفي بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله
الرابع الاطراد وعدم الاطراد والاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول مثلا الفاعل حقيقة اذ كلما ثبت له المبدأ فالعالم
يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسأل موضوع لطلب شيء عن شانه ذلك فيقال اسأل زيدا واسأل
عمروا الى غير ذلك بخلاف اسأل الدار فنسبة السؤال المجازي الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسأل البساط واسأل الجدار
وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار
المادة فمقصور فيه على السماع بخلاف ما وضع له باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفتى
والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي فان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع
العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن
برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف
على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما
ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل
الآحاد لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل
من العربية فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فالقرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه انحصار فلو لم يكن المجاز
منقولة عنهم يلزم ما ذكر وحينئذ لا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات
القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه انحصار العربية فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا انه كون القرآن
بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس
والمشكوة والسجيل وخامسا انه بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كا
لسورة التي هذه الآية فيها بتأويل المنزل او المذكور ولان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه
لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للسببية والمسببية
وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب
في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه ونقول ان المجاز
على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان
يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد
للرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون
الاستعارة حقيقة وان التجوز فيه امر عقلي ويقولون بجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي ثم اطلق
على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل
هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تفاريعها في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان
يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من
المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس من
خواص الابن والاب حتى يلاحظ فيهما معا السببية والمسببية نعم التربية والتناسب نوع ما ومشهور من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من
جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا
تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء
والكل بان يكون ما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع

يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة [...] هكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل
منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا ما حصل [...] سنة في نوعها بعموم وخروج المذكورات
بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض [...] ل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فتخلف
الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فا[...] صوغان لذات ثبت لها الفضل والسخاء ولا
يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء [...] من الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكر
بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع و[...] ـرة للزجاج لا كل ما يستقر فيه الشيء فقولا لما
منقولة وقد ترك المعنى الاول والا لجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم [...] دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة
من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الرخصة [...] ومطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع
غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسأل الجدار مثلا انما هو لـ[...] مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز
وكذا اسأل الشجرة واسأل الابريق ونحو ذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجو[...] كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقول اسأل
الدار واسأل البلدة واسأل الرستاق واسأل المزرعة واسأل البستان و[...] ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان
كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع [...] فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف تلك النوع
فانه اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فا[...] الحقيقة اعني الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع
اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم يعلم [...] له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان
واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعـ[...] له الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول
لظهور الاستعمال فيه وهو تم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتا[...] ن اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
وهو ايضا تم ولو سلم فقط ومنع الظن الحاصل من الوضع تم والثالث مبني ع[...] ز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته
واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيقدم عليه ويترتب عـ[...] للزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث
للتميز فالوقف رد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للو[...] ـحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستـ[...] متصور على وجهين الاول ان يعلم ان اللفظ استعمل في معنى واحد
او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمـ[...] ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون لمعنى
آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف بنفس الموضوع له اصلا لا معينا ولا [...] وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون
المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وجود المستعمل [...] نادر بل لم يتفق عليه الصلاة والثاني ان يعلم الموضوع له
الحقيقي في الجملة وهو متصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا [...] علم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو ذلك
وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع [...] كالم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلـ[...] على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحد
العشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ [...] الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها
عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم [...] التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له
كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقـ[...] في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد
المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم التعدد ومن قال بمقالة الـ[...] تعدد الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما
ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا عند الامر لكن حقيقة ام لا وذلك يتصور على
وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع
على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنا حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة و
القيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة
الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا

او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة للصلوة المبتدعة ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستعمل فيكون مشتركا لفظيا وكذا لو رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر ايضا فيعمها اما بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ المتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجاز فيه مسلم انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم وبما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فلعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال الغرادم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما هو الرد على السيد ومن قال بمقالته واذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها مما وقع عن صاحب المدارك قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستندا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار وان اجيب بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه وانا نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه الاستدلال انهم فهموا ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها الاشتراك احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فانهم قد ذكروا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا لحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة خالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال التردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الوضوع له المتحدة الطارية له الاصلية بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال تحصل من تعارض اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز والنسخ من اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزية اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا الكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته او سعته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من الاشتراك لكثرته او سعته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف

الاشتراك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل وان الاضمار ارجح من الاشتراك والنسخ لان الاشتراك الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر ويتعين في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى احتياج اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز مفتقر الى قرينة ما وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها ولا يسع البسط في تحقيقها وتصحيحها الا بسعة هذا المختصر وحاصل غرض المستدلين في الترجيح بهذه الوجوه ابدا ان يكون صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال التفرقة وحال التفرقة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قلنا ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل في موافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما ذكروا من كثير منها ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكان التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل وعدد تهما معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع عدم احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع بهذه الامور المخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعتمدة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة ايضا والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك نعم نفقة من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف احكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان تشبث او شك في موضع واحد منها فهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في فرد اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاح الامر سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت كان هو اصطلاح اهل زمانه وان يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرفي ان وجد حقيقة ايضا بل اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منها فهو وان تعدد فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح والتوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان وغالبا صار حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها النبي لم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها بازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني

الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق ولم يحصل الوضع لكن في كلا امرين من الوجهين وكان ليستغرا الديها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلام مرسلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة قلنا لا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوى وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال وكل من الطرفين حجج واهية والقوى ادلة المثبتين اصالة النقل والقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدل على الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع تبادر في اذهاننا تلك المعاني فهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى ايضا وربما ادعى بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاصل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصول في غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي الشك فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاقل انهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فاذا علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله فيمكن ارادة المعاني الجديدة واخفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فلتراجع الى التفصيل الذي ذكرناه ولينا مل وليتتبع لئلا يختلط الامر واتقها الهادى ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقرونا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب والمهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوع الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واصل الحجرة كالبيع والارث ونحوهما وكل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان مهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها ايضا توقيفية من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر ان يقال انها ثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل المهيات الجديدة من الشارع واحدثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعتبرة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات وانا بناء دفع كلام هذا القائل ما ابنا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان توهم بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء وكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فمع وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للمهيات المحدثة ثم يبعد القول ببطلان مذهب هذا الثاني والبناء على المنع من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه بالاصالة لعدم لزوم تحصيل اليقين بالاتيان بما اوجب لتيقن بحصول

العلم

المهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة ما الاعم وهذا الخلاف انهم لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يأتي فيه بثبوت الحقيقة المتشرعية وبطلوا استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها انا لنزاع في الحقيقة في انه يحمل اطلاق لفظ دال على تلك المهية المحدثة فهل يراد الصحيح منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق المهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في حصول شيء في تلك المهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرده فقيل ان ذلك بالبطلان على الثاني خلافا للاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء او الشرط فالاول مع القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يمكن صدق الاسم على التام مع الشك في جزئية شيء وفيه ان مبنى كلام القول على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه وقلبه والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه حيث لو اتى به على ما امر عليه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا في ان الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول لما وضع الشارع اسماء لهذه المركبات واستعمل فيها لمناسبة فهو وضعها لتلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر يستلزم الارادة ولكن لما كان المهية عبارة عن الاجزاء بانضمامها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا عن عدمه بانها المهية مع ملاحظة اجتماعها للشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمهية مع اجتماع الشرايط والمهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للمهية مجتمعة لشرايط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان القائل يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة لكونها جامعة للشرايط والطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة لكونها جامعة للاجزاء والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط ثم يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول بكونها اسما للصحيحة الجامعة للشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع الشرايط الصحة وعلى القول الاخر على وضعها للنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل امتثال الامر لو اراد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وما علم من شرايطها وما يوقف الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان اصل الشيء شرط او يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيح فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقص مامورا بها ومطلوبة للشارع بمجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى من صلى ونقص ما يعتبر في احد السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في الصلوة لو كعتين فبر النذر وبذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها لكون مصداق الاسم صحيحا وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال لما عرفت الاصدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولو يعلم فساده بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا بد من معلومية تمامية الاجزاء ومعه الشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها مما سيأتي من شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف مهية لصلوة الظهر مثل الصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللخائف شيء وللناسي شيء اخر وكذا للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق وغير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك وان على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والقبلة وغيرها شيء اخر وكذا اتصاف الصلوة بانها بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسمية الصلوة وكونها للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا الا مع اعتبار الاعم

ويبقى كونها باطلة مع ذلك فعند ركوعه الاتي ان يتقدم صورة الركوع الا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من اتى في الصلوة بفعل
الركوع لاجل اخذ شيء من الارض بحيث وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن
فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واجيبوا بالتبادر وصحة السلب عن الفاسد عن
الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور والاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي في الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من تجهم
الاوامر فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها
لها وقد قوله عم لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عم لا عمل الا بنية ولا
نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه
المثالات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها فلعل الجملة جرها وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها ولا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها
وفيما اشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي
للصحيحة بحيث يمكن عن نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولها العلماء هذه
التداول في بحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير قال القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة
بل الاصل هنا غلبة بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة الفلية التي
والموضوع له لكلمة لا نفيا لو ان حملها على نفي الذات ح مكن ح نقول لحمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة
من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة مثلا للصحيحة والا فهي متساوية بسياق نظائرها سيما قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد
فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة لقد يفضي ذلك الى الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة
يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا نقول ان مثل قوله عم لا صلوة الا بطهور ان كان الفعل المنفي فيها
خارج عن سياق النظاير وباقي على مقتضى الاصل فلا ريب انه يرتفع الخلاف لان الانصاف ان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة
بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث باثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات
والانصاف ان كون هذه متساوية بسياق النظاير مما لا ذكر على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل لا تنهض نقول
هب لنا التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة
الا انه لا يفهد الحديث لا ينفي كون الصلوة مما لا ينتفى عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ما علم ان الشهيد ره
قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحيحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا
صلوة شرعا ولا صوم مع الفساد اما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده الاكتفى بمسمى الصحيحة في
الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه كالصحيح
الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فلا يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض
مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك وغير ذلك لا ندري ان كان اراد من ان الاطلاق اعم من الاطلاق
الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه اطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيصه
الحقيقة بالحج والتفصيل انه مخص الاخبار المضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في
كلام الشارع مما لا يقبل الانكار ويشير اليه بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح عن ابان بن عثمان عن الفضل بن يسار عن ابي جعفر
عم قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية
فان الظاهر ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتنبيه عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار المتضافرة وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وقد لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما يشير الى ان التسمية عرفية
كان المسمى شرعيا من جملة ما ذكرنا قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان تصوير ذلك الصلوة صحيحة انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
فيما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان
التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بفعل واحد يكذبه الوجدان لان التسليم يتقدم التسمية وضعا وطبعا ومع ذلك فانا نقول ان قيل معنى ان

الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط فلكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيحة لا تفعليها في هذه الايام في
المفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك
بقي المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره انه لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل
نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعلم الصحة
لا لانه ليس بصلوة فعدم حصول عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون
بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص
من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عند الاعتبار
الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر
لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسيشير
الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح
مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في
العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد
اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة
كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر واذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم
على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري
انه هل يصلي بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الصالح فقد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض
ان المعتبر في رفع النذر على كل قول ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرائط
فلا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم ذلك
التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون
في الاعصار والامصار على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت وندبه
ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد بطلانه مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فانه يعلم
بطلان الاقتداء به ويصح صلوته لانه انما ثبت من حكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام
فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه في الكل ثم
بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو الامر الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في المعاملات ايضا وهو كما يعقد نظيره
من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف على هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على الماهيات الجعلية ايضا
ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذا قال المحقق ره في
الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود
وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى
ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب
وغير ذلك من خواصه فلو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من
الحقيقة اقول لعله يمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا
ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا يفيد وان اراد كونه المعنى الحقيقي بنفسه فنمنع
وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا من الظاهر واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانه لا ينكر كونه حقيقة فيما
الكلام في الانقسام فهو لا يبقى مع قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم

المطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى وتبادر المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى الا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا
وان اراد ان الدليل انما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فانه ابدا يراد من المقسم معنى مجازي باشتمالها فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلام المورد
يرد الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه جهما اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح عند الشارع
الفعل الصحيح والمفروض هنا ان الحلف لما وقع على الثاني كان الصلوة والصيام للبسا من باب القرينة المحمل وضعه للجوع وللكلام المنزل على سبيل
المتعلق في ضمن كل من افراده بل فالبيان للجوع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يأت بها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا
بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتى فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلام المورد ومن ... من ارادة الصحيح في
امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات
بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء وانما نراه كثيرا في كلام بعض من التمسك
بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو انما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او ناهض الدليل به فلاحظه
نعم ربما قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيد بل خلافا للشافعي في مسئلة
المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي
التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق في العمل بالاصل لا يفرق بين العبادات
وغيرها فنقول ان من المعلوم انا مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام والشرايع والعبادات وكان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت
مسدودا لا منسدا ... فلا يمكن معرفة ماهية العبادات ولا يمكن ان يقال ان التكليف بالعبادات مرتبط بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها
باجزائها كما وردت وكل سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها باجزائها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم
مع بقاء التكليف بالقرونة ونفي تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش
واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول
انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة
العدم الثابتة قبل الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فهذا موجود في الاحكام ايضا فانا نعلم باشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد
من الاحكام التي علمها اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة
اذ لا شك نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشرع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب مع
الاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك في بلد ولا يوجب ان نتراجع ... وثبوت حكم فيما نحن
في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نتشبث بالاصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل
الادلة فكذلك في ماهية العبادات فالمركب فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين ان اجزاء
ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة ايضا جزء
الاولى مثلا هل هو من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا ووجدنا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب مع تعارضهما
وتساقطهما فينفي احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يحصل الظن بما
نعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم
حيث انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه بمسامحتي ... ولا يمكن التمسك بالاصل لا
لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فانه من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا نقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد
من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق
بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول ان في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في
بيان اداب الصلوة ونحوها مع ان بنصح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات
ففيه اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا الظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء

اما لا

واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان القبيل يحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية
لا غير فلا سبيل لنا الى تحصيل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وادعاه احد فهو ايضا مثل الظن الحاصل من ملاحظة الادلة وضميمة
الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على جزئيته فالماهية مركبة
منه جزما فيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعينها بل هو اثبات مسئلة التدريج فيما ... من الاحتمال الاشتمال على المستحبات التي ليست داخلة
في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية
بطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد كمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعد وما يمكن فيه
دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك
التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة
الى المخالف الخاص دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت لهم بمعنى ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم فلا
الغفلة في نفس الامر من جهة الحصر الى المخالف مع ان هذا الاجماع الحاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا
لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى فيزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال الى ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة
والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حتى يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اشنع وما احتمله القول بوجوب الاحتياط وموضع
لم يقم عليه دليل من العقل والنقل لوجوب العسر والحرج والترجيح بلا مرجح وتمام ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل
بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستصحب حتى يثبت المزيل
فيه مع ان التحقيق في محله كما سيجيء انه نعم حجية الاستصحاب بمعنى انه لا يلزم من عدم حجيته لاثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا
لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة والمثبت لعدم كون المذي
ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات
استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين
انما هو القدر الراجح المشترك في الرجحان فينفي قيد الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم
انه ليس مطلوب الحق فحاصل معنى الاستصحاب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير
العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فيحصل الشك فما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج
بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل هذا الا بالاستصحاب لا لاشتغال المكلف ببراءة الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل
الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي اليقين بالبراءة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة
قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بما زيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابقة لم ينقطع الا بمقدار
ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغاله منا بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في
ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب لنا اما على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشهرها لكن يشكل ذلك على القول بكون
الفاظ العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب لنا اما على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشهرها لكن يشكل ذلك
على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان ... لامكان التشكيك
في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل فتأمل
قلنا انه لو كان الجزء محل الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فان غاية المتبادر من الصلوة مثلا هو ذات
الركوع والسجود ونحوها فيخرج صلوة الميت ولكن يمكن تحقيقهم سلب اسم الصلوة عن صلوة الميت وقد عرفت ما فيه من الاشكال وصورة الصلوة ولا يثبت بها جزء
او ... فيها اجزاؤها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي
لم يعهد من الشرع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ثبوته ارادة ذلك المعنى اللغوي او معنى اخر بخصوصه الجملة ولا يلزم في ذلك الخصوصيات

وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى العرف المتشرعة والتم انما يناسب ثمرة القائل بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون نصوص
الكتب شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده وثانيا فنقول انا نثبت بيان المهية
بالرجوع الى مصطلح المتشرعة والتم فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك المهية المخترعة وتمييزها عن غيرها من [illegible]
المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل التم اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى العرف المتشرعة
ونثبت به مراد التم [illegible] في ان نعتقد بان المراد بها ما ذا فلا يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد من معنى لها
ام لا نظرا بما تقدم في [illegible] مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب فيما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فنذكر لنا [illegible] الركوع و
السجود وصلوة الميت كما يناسب المقام واما ثانيا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات ان حقيقة المتشرعة [illegible]
هي عليه عند التم فان كانت عند التم هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامه
لا يوجب عدم الاعتداد بها وعدم تناسبها لان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا او المعتاد هو العرف فخرج
فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية فهي مجهول من الامور العرفية الا انا
نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان التم يكون من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور
التوقيفية المحدثة من التم لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم سئلوا
في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب ومثل في تهيئة اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط [illegible] وهكذا
فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك كما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند جماعة اهل العرف وغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو
متداول عند المتشرعة ولو علمنا بانها اسامي للصحيح او الاعم فنقول لما كان المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام
والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان المهية هل هي بهذا المجموع ام يجب فيه كون [illegible]
ام يمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدين غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والقراءة
والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا وهل هو مشروط بنية الاحرام ام لا [illegible]
او غيره ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم [illegible] فهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط
ايضا قد عرفت انه لا وجه [illegible] الشرط [illegible] المقدر ايضا مع ان [illegible] الاشكال [illegible] فرق بينهما الى ان الشرط
خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في المهية فان قولنا ان الطمأنينة بقدر الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا
يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يوجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يوجب المقدار الزائد عن تحقق مسمى
القيام بعد الركوع وهكذا تتميم يمكن ان نستفاد مما ذكرنا في هذا المقام [illegible] كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير
القيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل منها مجرد حصول المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات فشروط [illegible] ببطلان اطلاق
[illegible] في الاركان [illegible] الركن في كل من المذكورات [illegible] بانتفاء كل منها [illegible] المركب [illegible] نذهب الى الاول وقد
[illegible] التم [illegible] الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين
المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى [illegible] بل كان معروفا لاهل زمانه فكذلك [illegible] وقد يقع الاشكال فيما
لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا قاله
الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة المرجحة
ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق التم لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر
منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بانصرافه الى [illegible]
الا انه لو كان للمشبه به حكم [illegible] فالعموم [illegible] بل هو الظاهر في العموم لصحة الاستثناء
فائدة اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك
حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فيها عين الواضع اللفظ للمعنى الا انه على [illegible]

[illegible]

بل التخاطب [illegible] الاستعمال المبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة [illegible] لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة
واما المشترك فانه وان كان بعينه في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك
انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة فيه حاصلة اجمالا لكنها غير معينة [illegible] القرينة بخلاف المجاز
اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتبين بقرينة اخرى [illegible] لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز
[illegible] صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة [illegible] من المعنيين غير معين [illegible]
من كلام [illegible] غير متعين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال
في اصطلاح اخر كاستعمال الفعل [illegible] الحدث في اصطلاح النحوي فليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية
كما اشار اليه في اول الكتاب ثم اعلم ان اللفظ المفرد [illegible] ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى [illegible]
[illegible] توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع باذاء معنى كلي او جزئي [illegible]
لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر [illegible] الواضع بان [illegible] دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه [illegible]
الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يصرح بذلك حين الوضع [illegible]
من الواضع مع الانفراد [illegible] لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي المفرد هو المعنى في حال [illegible]
لا المعنى والوحدة فلا يتم ما [illegible] المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة [illegible] في الوحدة وقد يستعمل في الاكثر
والموضوع له هو ذات المعنى [illegible] ان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو [illegible] حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة
افراده واعتبار الكلية والجزئية [illegible] من ملاحظة [illegible] هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه
موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد فان [illegible] توضيح ذلك [illegible] نفسك [illegible] الرخصة بان
تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة [illegible] الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع [illegible]
عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي [illegible] لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع [illegible] فيما نحن فيه لا نعلم كون
المعنى الواحد موضوعا له [illegible] الرخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة في المعنى [illegible] الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز [illegible]
فانه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ حصل الرخصة في كلها وهذه الرخصة [illegible] من العرب [illegible]
يحصل لنا [illegible] استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء
الادب [illegible] في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد ذلك الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة
في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجوز
[illegible] لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء [illegible] الا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام
مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي كان الجزء مما له مزيد اختصاص في تحقق الكل [illegible]
في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا لو وجدنا انهم استعملوا
اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم [illegible] الاصابع الى نصف الكف [illegible]
[illegible] لا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا [illegible] العرب تستعمل الالفاظ الموضوعة [illegible]
في المعاني [illegible] مع القرينة الصارفة [illegible] الاستعمال في الواحد [illegible] المجازات [illegible]
بحصل [illegible] في استعمال اللفظ في [illegible] عدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال [illegible] مشروط بحصول العلم بالرخصة
الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من مهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان المتبادر
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
في الوضع النوعي [illegible] وان الرخصة في اي نوع حصل [illegible] العرب [illegible]

من النكرة المنفية المبنية للعموم بمعنى نفي افراد ما صدق واحد وبقاء الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن الكم والتنوين جعلنا التثنية والجمع حقيقة في المهية
بتي واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد ذلك المهية غير معين وقد الحقه لا لعة التنوين لو الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك المهية
الحقه الف والكل فهما انتسابهما الى الفرد لو لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد معين منه فهو المعهود
الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين منه فهو المعهود الخارجي او الى الجميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم انه دخل حرف النفي على النكرة
يفيد نفي افراد تلك المهية وقد اثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا فملك يوجب دخول حرف النفي عليه نفي افراد كل واحد منها
النفي ذلك المهملات هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها
في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناط الحكم والفرق بينها الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال انه على
الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلا اشتراط استعمال اللفظ الموضوع لمعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية و
الجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع
والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فلعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد و
العقد عليه فاستعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم
ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال ولو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معناه المجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم
من ان العلاقة هنا ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة
جزء الموضوع له فيتكلم ما فيه مما ذكرنا في المقدمة مع ان ذلك يستلزم وجود مستعمل مجازا في استعمال واحد ثم مثل العين بالتثنية الى
حقيقة وهو حقيقة بالنسبة الى مورد واستعمالات العرب في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين
او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وكثرة الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز بعيد
الاشتراك خير واما اذا انعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الكلام في المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى الحقيقة علاوة على الى العلاقة والمجوز بعيد
فان الالف والنون ونحوهما لا يفيد ان فيهما الا ان الحال من الاحوال فان لفظ عينان وعينين مثلا يراد به اثنان سواء اريد منهما الفردين
ذلك او شيئين مستميين بالعين لان التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي المهية المعتبرة الواحدة و
يشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منهما او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مهملا من باب استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء لان يراد منهما المسمى بالعين فيكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح بما
ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد
بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بهما اثنان من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بما
لتجويز في هذا اللفظ بالجمع فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع في شيئين متفقين في الاسم لكونهما
فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما متشابهين لفردين من مهية معتبرة وعلاقة المشابهة الاشتراك في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا ذلك
بل منطبق والحاصل انه يشبه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك كان نادرا فعلى تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا ان ذلك
لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز اذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم
الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وفي غير ثم
مع ان المجاز لا قد لا يجب واشيع فيتوهم بالارادة لا يبقى يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة من ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة و الاشاعرة
في الواجب التخييري لا تعود الحكم هنا الفردان على التقديرين لا التبعية الا لا يخفى على المتامل ثم ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكر
في جانب التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه تمام ولانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة ولو التجوز فيها ارادة
بارادة فردين لواد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرناه في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض
من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد
عن القرينة فذلك نحو ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم

والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فيه منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء فالمراد هو المعنى اللغوي
اعني غاية الخضوع او يجعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار
الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني فلذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل
ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه ان الاية على فرض تسليم كون ذلك حقيقة فيهما لا يتم الاستدلال بهما على
ارادة الجمع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا موجودة والتابع سائر المذاهب فيقف نظرا لها من هذا الحصر ما ذكرنا والصحيح
الاستعمال الحقيقي يكتم بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الوحدة والكثرة والجواب عنه
الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد
فبان المانع منتف لضعف ما يتمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلان التثنية والجمع حقيقة فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون
حقيقة في التثنية والجمع فبانهما الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل في غيرها عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
واما في هو على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان
وبلد ذلك ويظهر ان المانع ليس محصورا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة
كما حققنا سابقا والتجاوز فيه يتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا ولا بد من ان يتوقف العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع
للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فيرد ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيننا سابقا واحتج من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعدد ان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع
يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه في المثبت
وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المهية المتبينة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج
المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلث معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا فاذا ارادهما معا فيستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني
واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك
ليس استعمالا في المعنيين وهذا مما فيه لفظية ولا والا في الاستدلال على المنع ما ذكرنا فائدة اختلفوا في جواز الاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من
منع ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع لما مر في مقدمات المسئلة السابقة من
وضع الحقائق والمجازات وهذا ايضا نظر الى التوظيف والتوقيف في القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادته
له كما ذكرنا بل ولا يجوز من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم القرينة
المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له وضابط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم
الرخصة من الوضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما لقرينة ما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادته المعنى
الحقيقي مع ما يعني انه يريد في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط بل ما هو مع الرجل الشجاع فلا واتم فقد
اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي ولا يمكن دفع ذلك بان المراد ما من القرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته منفردا لمن يحكم بان المراد هو الاول فانه كما لا يجب كونها مانعة عن ارادته بالذات لا مانع ذلك لا يمكن
ان يراد منها المانعة عن المعنى الحقيقي في ضمن المجازي فكذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والا
ثبات ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى
الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن قد عرفت ان ذلك ايضا فيه لفظية فان ما له يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى
الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته ولا منافاة في ان يصدق فرع على انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع في
في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال ما ذكرنا لما الجواب عن الثاني فبان لو ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت

منها الانسان غير معلوم لا بجميع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم وغاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى انفصالها بها بدلالة لا [illegible]
او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ [illegible]
الابيض على ان الحمل وهذا لا لذمه وكثرة نظر ارباب الفن وبهم المراد من الاستعمال في التي هو الاستعمال بعد الا الاستعمال
بما يتبعه ويستلزمه كما لا يخفى وقد يعترض بان النزاع المعهود في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له
وغيره اما ولا يلزم في كما اذا استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال بالنزاع القرينة المعاندة لعدم صحة الحقيقة لا لزم والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي اللفظ المعنى
الغير الموضوع له من الا مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادتهما معينين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا به
بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا يصلح ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما و
فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق
التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فبان المجعل البحث فيما بلا وضان وقيام القرينة المانعة فان امكن جعله من باب الكناية بعد ضرورته
ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه
المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا
عن المعنى المجازي فيما بالنظر الى ارادة اخرى مستقلة فهما فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا
بارادة على حدة باعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في
العام الاصولي على ما صرح هو ره به ايضا في حواشي لم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام بارادة
ليس
ممتازة من غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان متضادتان ضعيف المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين ثم
له وجه ان ابطل من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظ ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بالاستعمال الواحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له [illegible]
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما نقلناه [illegible]
الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلان ذلك وزاد من قال ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين بل كل واحد من
الاستعمالين مكرة وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى اللا بشرط وقد
عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا ايضا لان المعنى الموضوع له
هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة
فيكون مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بطلان اصل الجواز و
واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند
للحقيقة ح من جهتين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فالجواز لان المعنى
الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاندة ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح ان
الغرض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادة مع المعنى المجازي لان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
[illegible] المجازي لا خوابهم والا امتنع المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها
[illegible] على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون
[illegible] كما مر لوجه **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء
[illegible] حتى يكون قولنا زيد كان قائما حقيقة او سيصير قائما مجازا والكلام هذا وفي
[illegible] لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او

اطلاقه عليه بعد انقضاء المبدء واللفظ ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وغلط من توهم ان اطلاق القائم اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولك
زيد ضارب بعد تلبسه بالمبدء مبني على دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ
المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان النسبة في المشتق الى من قام به خلاف ومحل فيه بارادة ما حصل
له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد ضاربا امس فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا زيد ضارب امس باعتبار كونه قائما قبل الامس يصير محلا للنزاع
على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال
المشتق المقتضي عنه المبدء بعد ان قد كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار
العدم والحدوث والبقاء والزوال والظ ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظ عدم الخلاف
في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وههنا اقوال اخر
منتشرة والظ انها محدثة من المتاخرين كل واحد من الطرفين في مقام التحير عن رد شبهة خصمه فنفصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدء مما يمكن بقاؤه فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا
البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه وبه فاشترطوا في الثاني دون الاول ولا قوى كونه مجازا في ما لم يتحقق
الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه
ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر ولا يبقى ان ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الاشتراك المعنوي وهو اعم من الماضي والحال
استعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك فيقال انه سياق الكلمات اكثرهم وكتبهم اذ هي
الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما يبادي بطلان ذلك ان المستدل لبن مكي
حقيقة فيما انقضى عنه المبدء ايستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم حرا
الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعدم عنه صدق مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فالاطلاق لفظ الابيض حين انعدام
مفهوم الاطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو يمكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع
الضدين **الرابع** انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة
الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع
اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يفيدون حد الفعل بانه يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما
في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بان قرانه
باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقيل يوضح بان هذا هو مقتضى الوضع
الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال والا فالفعل فمقتضى الوضع الاول فهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي
والتبادر من جهة انما هو الحال نعم فان ذلك ايضا لا يستلزم على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء في
الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها انك لا تقول لهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة مرادا من هذه النسبة اعم من الخبرية القرينية او اللازم
للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا متضمن لنسبة خبرية وتستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ هذه النسبة ويعتبر
الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي نحو حقيقة وانما في زمان التكلم كذلك وقد يكون كل منهما في الحال مستقبل
وقد يكون في الاستقبال كقولك ساشرب ماء صافيا او كان في الحال كقولك اشرب عسلا او خمرا او ساشرب خمرا ما ترى حقيقة وان كان ما
لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا ويمكن ان يستدل بعضهم بهذا الاستدلال بان يقال ان معنى المشتق من حصل له المبدء في
خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاد هذا ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع ثم تحقق خبر
مشترط على بقاء المبدء مما لم يكن ابد من المصادر السيالة امثاله فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم

بهذا
يعرف تضعيف
العالم انه حمل كلام
المستدل على ارادة عموم
المجاز فقال انه خارج عن
محل النزاع
والمراد
بعموم المجاز
هو المعنى
المجازي الذي
للمعنى الحقيقي و
المجاز فرد ان له
لا اصح قد يخرج ا
فلان واريد منه
عدم الدخول اشار
للمعنى الحقيقي وسوانه
حافيا وغيره مثل دخول
نا علاء راكبا ونظيره ذلك
معنى عموم الاشتراك و
ربما فسره بما هو الذي
هو محل النزاع في المتنجس
المشهور
هو الاول
ولا اشارة
الاصطلاح منه ره

[illegible]

العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف بانه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او لزيد مثل
عطفه بشرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحقيقي بدونه الثبوت انه لو كان شرطا لزم ان يكون المؤمن على النائم مجازا
او لا يصدق عليه حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن ملاحظا في الذكر وحجة من
الاشتراط بما طرء على المحل منه وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون الملاقي النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والمرض السابق
حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو بحسب الشرع لا اللغة والحق المنع الجمع
لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة
الثلثة وجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة في كل واحد من الازمنة
انوك ويلزم منه ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس
بالمبدأ في الجملة بمعنى المعنى التام الشامل لما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال والمضي في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الحضور وغيره
لا اختلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان
الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية بان تلك الخطابات لا تثبت الا
اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا من موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا
وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد المتلبس بالزنا او السرقة فله حكم كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت
حكم بعد حال الانقضاء او بعد حال المضي لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة **فائدة** ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات
مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبنا
ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس
في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان ونحوه وفي الصناعة الاعراض الطويل بحيث يعد تاركا للرجوع واما على الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان في
يوم من بله شهر او شهرين ايضا مع ارادة العود عنه مضر ويصدق على من لم يتلبس ومن اعرض بقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيها
الضد الوجودي كاصل فيه ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فلكل المصادر التي … الاشتغال
واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرها من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اشتبه على بعض المتاخرين
عليه الامر حيث ذهب الى التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف
بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي
اولا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل
متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والحق ان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات فهذه الامثلة نابية عن تتبع السليم في
الامثلة وغيره وافق لمعنى عبادتها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذ تحقق ذلك فيه ولان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل
كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير الملكة
للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتزيد ونحوها بسبب
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين …
القرينة في كل موضع يرد عليك **الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان المقصد الاول في الاوامر قانون** الامر على ما
ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسيشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي
من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي الى السافل وقيل باشتراكه بين القول … واللسان وغير ذلك
والمجاز من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وعلى من يقول بان الامر … وحقيقة في الايجاب الوجوب فمن يقول بالقول
الاتي فلا بد ان يقول بما يناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي انا الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب … كما لا يخفى

وهو الاظهر حيث للتبادر عند الاطلاق والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلبت منها مراجعة زوجها الى ان قال لا بل انما انا شافع فتكلمها
امر او صدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب فتكون المشتقات من هذه المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم كما نرى ان الوجوب مأخوذ
في المفهوم وان ما قيد التعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب لا يأخذ الوجوب في مفهوم الامر فقوله
يقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث انه مستعمل وقد عرفت بطلانه وبطلان الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب
فيعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب هو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد
الامر الحقيقي بانقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذلك
في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب لا الفعل المأمور به الحقيقي
وان اريد الاعم من المأمور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا فلما كان الطلب لشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد
وهداية ولا يلزم منه اعتبار الاستعلاء … ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها للارشاد او للندب
ولعل ظهر لك ان الطلب الذي كان بالمشتق من اصل الامر كقوله امرك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو ايضا حقيقة ولما اذا
كان الطلب من العالي بغير المشتق من لفظ الامر كالصيغ او الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وقد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون
على حدة ومحل نزاع براسه ونزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور لان العالي اذا طلب شيئا بهذه اللفظة هل يفهم
منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب للذين هما لازم مخالفة العالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة
في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك ثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم الا مثل ان يسمع
لفظ افعل من قائل من وراء الجدار لا يعلم بعرف حال المتكلم والمخاطب هل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمه بعد معرفتهما
ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي المستحق بادراكه اللوم والعقاب ام لا وتحقيقهم منها ان القائل بها
مختص عالم بوجوب الفعل على المخاطب لا وجه الاولى الثانية اذ الذي يفهم من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب
انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على
سبيل الحتم والالزام وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر و
السؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال لا يدل الا على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع انحصار الفرق بذلك
لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول بان السؤال ايضا يفيد الحتم والالزام غاية الامر ان حصول
الذم والعقاب فيه يحصل بالنسبة لخصوص المقام بدون ما غيره والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي و
بضميمة المقام يثبت الوجوب الاصطلاحي بهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم يمكن الفرق بين الصورتين الاولتين بامكان ان يقال
في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا
من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فالاستدلال لهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
لو قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب
المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا فلا يمشي الجواب المتقدم فظهر كما لا يخفى الفرق
بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا يلزم ان يكون افعل مثلا
حقيقة في كل من الامر والسؤال ودلالته على ذلك كل منهما اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون
استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده ما جعلوه محل النزاع في كلام كثير منهم
اعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ الامر ايضا والكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل
او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش غير نافع للاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل
وعلم التميز بين الصور المتقدمة ان شاء الله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال الحق بين الاصوليين
انه حقيقة في الوجوب فقط وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا ويكون

مفيد للوجوب في العرف ايضا وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبالاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب
اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال لا نفهم من الصيغة غير طلب
الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب عندنا امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ويتحلل عند العقل
باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي انما يتحلل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع
من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذم لعدم الترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب ومما يتوهم
من منافاة ذلك لاستعماله تعالى اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ولمس الميت وغيره
مدفوع بانه لا يتصور في ذلك منع الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له نظائر وتجمعهم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما
معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب لم يتم غير ظاهر والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى
المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكان استعمال الصيغة في الندب بانضمام قرينة في اللفظ وقد
ابهم بانه منها قوله تعالى فليحذر الذين الخ هدد سبحانه مخالف الامر وتوعده من العذاب فهو يفيد الوجوب لما ذكرناه وهو مدلول السياق لا صيغة
ليحذر ليستلزم التهديد والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد ثم ابرد ان الامر لا عموم فيه وان العموم الافرادي لا المجموعي لم يرد النقض بترك المجموع
المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا الشمولية الكلية بمعنى لا ياتون بشيء من اوامره لم ينفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب
على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب
الشرعي لا الوجوب اللغوي وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد على مخالفة
عليه الامر من الصيغ فيفيد انا نجوز ان الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بناء على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد بها
مجرد الندب والارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر طلب الفعل بالقول على
الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبر فيه من ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل
الصادرة عن العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يجدي في المواضع التي البحث عن الامر فيها النزاع فعلى هذا لا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب بل يكفي في ثبوت
ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي
على سبيل الوجوب وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه
ولذلك افرد البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون
الصيغة حقيقة في الوجوب لما ذكرنا ومنها قوله تعالى لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم ندبا للسواك ثابت فصيغة افعل
في غاية الكثرة وربما يتوهم انه لا يتبين نقضه من الاعتراض ونحوه ليكون متعلقا بكلية المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الامر
والاولى وهو انه اذا كان الامر للندب ايضا فيلزم ان ذلك ليس من جهة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار العلو كما لا يخفى ومنها قوله
وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لا استخباري على الله ويفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وبهذه
الاية ايضا لا تدل الا على ان الامر للوجوب بل بخصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا لادم هذا وان التبادر من التعليل
هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر من حيث هو امر لا من حيث انه امر الله بل لعله من جهة كون الصيغة بقرينة حالية على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة بل بقرينة المقام ولا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية اقوال كل اهل لسان كان
انما هي من المتكلم اذا تكلم بما يفيد المطلب بلسان لا عربي وتستعمل حقيقته في حقيقتهم ومجازه في مجازهم وهو ظاهر ثم ان الاستنهاء
نظر بعين الانام الى ان الغرض انما هو ان ابليس استكباره وان الى الله انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما اذا كان الامر
ابهم فيعارض الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على التعدي على ادم فيتبع النسبة الى الله في مخالفة البعيد العجز المسمى بالتولد من
الاصل من الحيثية والعصبية ومنها قوله تعالى وويل يومئذ للمكذبين وهذا ايضا اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر
بانه لا يكون الذم على مجرد الامر وثانيا لكنهم ما فات الفور ثم بعد ذلك قيل فيه الخ لا يدل على ان ايجابه على الجميع من انهم مكذبين
الذم بهم والويل للمكذبين انكانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب خلاف الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما رواه القانون

ويقوله تعالى واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى المشية يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب
مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب وربما قيل ان الاية لو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر النبي صلى الله عليه وآله كان كذا لا ان الامر في اللغة
والكلام في دلالته على حكم الصيغة ...
من الاشتراك والمجاز وقيل بوضعها لكل منها على التحديد ولا ... الاول الندب لان الدليل الذي قدمناه ونحن من الاشتراك
بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين ويفيد الخصوصية مع ان وقوع المجاز اكثر لان المجاز على المنافي
بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على الحالتين وهو ... شائع كثير في كلامهم صاحب لمع الاشتراك اللفظي
لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم مطلقا مع ان المنافي على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على
الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير فكان اجماعا منهم على ذلك والاول ممنوع بان الظاهر انه استند
من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة
عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات
الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله الخ ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه
ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل ان الاية لا دلالة فيها على الايجاب الا على عدم
المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلام امروا بالاتباع من الجبت والطاغوت
واتباعهم انما يتحقق بالاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى وحجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد
والمتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع انحصار الطريق او لا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا بثبوت
بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف اخبارنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال الصيغة في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ويظهر من بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ورد عليه ان هذا انما
اذا ثبت استعمالها في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونقلهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت فيتعذر فيها ان المجاز الراجح مجاز
هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فلا وانه مع الحقيقة ثم الا اذا اطلق المجاز بحيث يصير شايعا يفيد ظهوره في المعنى الثاني
فيما نحن فيه مع انه لم يعلم ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال فيه غالبا الكثرة
بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير لا نرى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية
من اللغوي ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا
وقد خص وليس تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل
واحد واحد فافهم فائدة اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا
في الندب او الاباحة او توقفوا وبعضها المائل الى الخطر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل والترك
رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ان يحتمل في النظر الى الوجوب لما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز لتفاوتهما انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي
والمجاز اذا خلا الكلام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للخروج بادعاء المجاز انما يعمل معها فانها الظن به مع كون اصل الحقيقة
ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تغليبها ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على المعنى الحقيقي
وترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح الظهور واما ان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة او رد الكلام
فيها بباب تعارض الاحوال لا في التعدد والتداخل وكانت جامعة في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح بينها مختلف بالنسبة الى تفاوت الناظرين
وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك وحمل على ذلك التسليم ... الاستعمال وان ... بين الانصاف مجد لما ذكرنا في الوجه
في ... موضع ... بالنظر الى ... ان ... الشرع ...
يصل الى حقيقتها ... مثل قول المولى لعبده ...

المشركين ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله والحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مطلقا الى ان المقتضي
وهو الا دلالة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الا باحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا بمجرد رفع
الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن
الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثر ما تقدم من هذا الدليل على الحج اوضح ضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما نقلنا من
الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الا باحة ايضا ضد له او نقول
بل المانع فيه في هذا المقام كما بينا وعدم دلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة
كما في سائر المجازات واما المثال المذكور في الايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء لحرمته او نهى عنه ثم امر به من دون
الكشف فيه لشيء اخر يخرجه عن الحقيقة الحقيقية او التوعية والمراد من قولنا انه لو ورد الامر به لم يكن واجبا بل انما هو مرخص فيه لا ان الوجوب لا يراد
من هذا الامر من حيث هو وهذا الامر لا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع خرج نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المجلس اخرج
الى المكتب خارج عن موضع محل النزاع فان الامر ليس مبنيا على ما نهى عنه بل المحظور خروج من المجلس والمامور به خروج ذاهبا الى المكتب ولا بعض هذا
بدلالة الامر على الوجوب ما تقدم فاقتلوا المشركين فهو لدفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم
السابق بعد اللبس من دلالة الصلوة على الوجوب في شيء وكذلك في جنس الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه الحكم ثابت بدليل خارج
لانه ليس من النسك لعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب
فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فانه لما انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت عبد ما احظرنا ما ذكرنا تقدر على ابطال
ذلك ايضا ولعله توهم اختصاص كونها حقيقة في الا باحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام فائدة المشهور ان صيغة
افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركا انما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان
مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا محالة الفرد من
بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية بين مصرح بحصول الامتثال انما يحصل لو اتى به ثانيا وثالثا
وهكذا فلا اثم على الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزوائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال
وح يمكن ان يكون من قبيل الاتيان الثواني في المرة فلم يكن ثواب يحتمل ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاتيان
بينهما فتظهر ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين يشتمل القول بكونه لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور وعلى
الحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة لا ولى
لنا ان الامر يقتضي الاجزاء ولو لا ينافي بمرة ثانيا وثالثا فالتشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع
للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين فالوحدة والتكرار مثلا من صفات الطبيعة فيوقف خارج عنها فلا دلالة للفظ الدال
على الطبيعة بخصوصه على شيء من قيوده لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا يفيد الا نسبة طلبها بحكم العرف التبادر بعنوان
الايجاب والالزام كما تقدم والاصل عدم افادة شيء اخر معها فاقبل من ان المادة لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه فيه مع المنع ومعارضة القائلين
بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه في اللغة ومع الفارق فلان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف
ايجابها والشرع فجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج فوقع
بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به
فيه منع الاستلزام لو كان المراد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
انتفاع الضدين بخصوصها منهم لا طلاق في منع دلالة النهي على التكرار مطلقا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام وانما
هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويرجع على الباقي واحتجاج القائل
بالمرة بامتثال العبد عرفا بالمرة اذا قال السيد ادخل الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لان الامر في المرة فهو علم
لما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل

ان يقول المامور بالعتق اعتقت عبيدي المتعددة بامر ابو جعفر الله فقيل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع وقد اعلى القول بالمرة فاما
على القول الثاني فيبتنى على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطر بالفرعنه
المرجع الى التعيين فيكون بغيره معصية فان انظر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في زمان واحد فلا يلزم من مخالفة
الامتثال الصلاة اما على القول الاول فلانه ويستخرج المطر بالفرعية منه فعل كونه الانزوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الامتثال
بهذا الكلام في قول من صرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم وذلك نهم من نددو حصول الامتثال
في الجملة اى ولو في ضمن المرة الاولى لحصل ولا منقول لانه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال الحاصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين الى ما لا يتقيد بغير ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به منها
لا يمكن الاتيان الا بفرد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب يفعل بحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا دليل فيه مع ذلك
بوجوب الاتيان بالمرة الاولى لسقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد الواجب حتى يمكن الاتيان بفعل فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير
المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام
في اماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الثمرة نحلاف فاعن غير ما ليس من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسجود
والركعة والاربع فانا نعرف هذا ونريد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول بانصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان
يقول بالندب فمع انه قول لم يقل به احد يستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد
التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا ثمرة لما نقلنا عنهم من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد
ثم وكذلك ثمرة ما نقلنا من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وعلى ما حققنا ظهر لك حقيقة الامر فائدة الامر
المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار فلو لا وجود المقتضي وعدم المانع وانه
تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فقد ذهبوا الى القول بالتهادي لدلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون من
باب المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وسيجيء التحقيق الحق حجيتها فان الامر واذا
التفصيل ونحوه يلحقها ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوها فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم
يدل على العموم مثل ان وانما فلا يفيد التكرار لما ثلاثة ان تحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة
فما يدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انه بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة التامة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا
اذا فهم العلية التامة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرار العلة سواء كان في الشرط والصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى
فاجلده ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا
فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا غيرها
الشك الحاقا بالغالب وبانه يحمل على التكرار فيما ذكرنا هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واما الحجة الثانية فمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم
فلعطه هذا الدرهم او ان دخل الدار زيد فيهم منه التكرار وفيه ان ذلك للقرينة فان من حال العبد لعلم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد
ان ذلك للقرينة فان من حال العبد اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مطلوب عليه بل ذلك انما يتم لفهم العلية فانون لا دلالة للصيغة
الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد الشهيد ره بل هي لطلب الماهية فيهما احصل حصل الامتثال
كما ذهب اليه جماعة من المحققين وهذا القول يتعين بين التراخي فلم يقف على مصرح به فلتنظر ما مر في القانون السابق ويتسلك للقائلين بالفور
بمدح العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل المسلك الاول بذم المولى على تركه التجود بقوله فما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعلق ويعلم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان
الذم لعله من جهة الاستكبار وابهم بما نبه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه لا تشفع الاعتراض والاولى ان انه اسلك الثالث بانه لو جاز التاخير
لجاز الى وقت معين وانه لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعلم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال
في الصيغة على وقت معين ناجب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول الظن بالموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة باختلاف الصيغة
وتارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال يمكن باول وعليه ان هذا دوران بين

لنعوذ

الخ الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر زمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ان مقتضى اصالة الا باحة وعلى هذا فيصير حاصل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر يخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت يتبين انه لم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف ثم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك وجوبه ثم وما يتوهم من ان تحصيل البراءة اليقينية المستدعى نفعل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاءه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك ثم مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة باستداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في صحته او في مجرد حصول الاثم وهو ثم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدل ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق هو حصولها في الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لا سيما انه طلب لتحصيل الاستقبال ودعوى ان الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور وما بعده فلا يتعين الاول بدليل وقد يقال بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم يمكن في ان الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلول الموارد المستقرأ فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من هذه الموارد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا للحصول في الآن المتصل بها فلم يكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان مفاد المسند ان كان لنه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان الانشائية في الامر وهو الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل مدلولها حاصلة كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية المملوك فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة كقيام زيد المقابل للاستقبال لا حال التلبس كما بيناه ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن التوقف على مثل هذا الاستقراء في اثبات الفور وهناك طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وصرح بعضهم بان فيه معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان ثبت قلنا نسبه الى الفاعل مقترنا باحد الازمنة وانما نسبه المتكلم فكلاهما واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل كون الاستعمال لغة فيثبت الفور ولكنه ممنوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك بل يضعفه خلاف علماء الاصول وعابيان ان النظر لنظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطلبية في الحال والحاصل ان الامر انما هو من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدل ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الغير وفعل المامور به سبب الى ذلك لكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرها فيتم على القول بالاحباط كما هو الحق في ما فعله القول بالتفضل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعد القول بالفصل لا انتفاء الفرق بين غيره وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر وتماما يتوهم من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فيرد ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب اذ المسابقات بدلول اخبر الانبياء الماده لو حملا على الوجوب لعدم الحاجة الى المسارعة والاستباق غالبا على الموسع فالحكم في قوله الفور بالتفضيل والامتثال بالمفهوم انما ينبغي في المسارعة والمسابقة الا في الواجبات المضيقة وهذا الذي صار به اولا في مسارعة مع انه كما يمكن حمل الامر على الطلب الوجوبي في زمان اخر وكما يمكن حمل المسارعة على زمان النسخة فعلى الفور بالنسبة وصورة التاخير في الفوري بعد فرض المسارعة بانه في اول زمان النسخة كما لو لم يحج في العام الاول

من الاستطاعة فانه سارع في حجه وكان لم يحل في اداء دينه حين المطالبة وحضور الذابن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة عرفا بل ولا شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور بما ذكرنا من التبادر في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاثبات على الاستحباب فكيف ولا ظهور فيهما لان المسارعة عن اصلها فان الامر بالمسارعة الى المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة اذ تعدد الاسباب كما في غيرها فان احد الاسباب فيه التوبة التي فورية مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى مع ان التبادر في استعمال ان الاصل فيه الحقيقة ويحسن الاستفهام ولا يحسن الامع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتبادر للماهية لا يشترط بنفي غيرها وان يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وبذلك لا بد علم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع علم ارتكاب خلاف الظاهر فلا نافي الصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به فالقائلون بكون الامر للفور يريدون التكليف على من ترك الامتثال للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم يقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير ثم قانون اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في زمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه تفعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده فالقول بكون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به فيقيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في مباحثه المبني والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها اصنافا منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط الصريح كونه من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج او لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروه في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها فالقول بالتبعية على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التجدد وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع انه لا على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التجدد وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فيناسبه الموقت فقياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين يدعون في حجية مفهوم الزمان ونحوه عليها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا على ان منطوقه ومفهومه متخالفين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم قانون اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها انه يقتضي الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسميته ثانيا بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نعمل الامر في ما في المبحث بالمطلق مع كونه منصرفا بمعونة انه والواجب المطلق هو الا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف

على ما يتوقف عليه وجوده كان اقتضاؤه ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد العقاب بترك الامتثال للامر
بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم يتم ولاصالة عدم التقييد وبعض من السبيل المقيد بقرينة القول بالاشتراك فيلزم التوقف قد يتوهم من
ان التوقف لعدم الاستعمال في الوجوب الا استعمال الشرعي من الحقيقة ثم استثنى السبب الواجب بالنسبة الى السبب فقال يكون محكم بالنسبة اليه مطلقا
لعدم امكان الاشتراط بعدم امكان انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف في الكلام فيه ان السبب ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود
الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه
عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء فاما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود وعما
سبب اخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية غير السبب
والشرط فلا يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على
الكلام وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منها اما شرعي
او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث
والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في
الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه
من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساويا للعلة التامة
او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها
صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للصحيحة او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند
اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما يكون فعلا
او تركا ومن المقدمات العلمية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات
التركية ترك الانائين المشتبهين ونظائره من الشبهة المحصورة ثم ان الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقيد بها مشروط بها فيقال كثيرا ما في الاصول من
المقدمات بالمقيدة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى ولا يلتبس مقدمات الواجب المشروط بما يشابه [illegible] في وجوبها بل علم وجوبها مجمع عليه و
اعم من المقدورة بالذات او بواسطة كالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد
للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات وقد يكون الشيء الواحد بالنسبة الى مقدمة مطلقا ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد
منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك مقتضى الحكمة والعقل وذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول فيعم النزاع في
وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال
يتفاوت في بعض المواضع السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما
لا ريب فيه ولا يسكن والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح
مثلا هو يدل بمجرده على خطاب بشيء واحد او خطابات وتكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغير ذلك
الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر وايضا نحوهما في ثبوت العقاب والثواب بترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة
ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا لم يجز ان تجتمع
مع الحرام ويندفع اثر خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم التوسع واما البطلان
فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات
مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها الا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية
والتوقيفية باعتبارين وتأتي بما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب
من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره وان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص مراده
طلب ترك النقيض كما سنحققه [illegible] الخطاب الاصلي [illegible] النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان [illegible] السابعة دلالة الالتزام
اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين البين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالتزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق و

يعني ان لم يجب في المقدور في كلامهم توضيح ما جعلناه ... ان يجعل المحل ... من الواجب المطلق لبعض مقدماته غير مقدور ... احتراز عن غير المقدور ... مستلزم حصول النزاع في مقدمات الواجب المشروط ... جماعة ...

[illegible]

المراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما البين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فيعد
الاثر في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعلاقة في خطاب
وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بل لم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه
ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب اصلي
تبعي ايضا الخطاب الشرعي ان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل
المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل
الى ذي المقدمة وعلم حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق وقطع الجرم وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يعلم بكونه واجبا اصليا
ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي التبعي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا
نظير الانقاذ والغسل الواجبين لا سيما الغسل بالماء المغصوب والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه
الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به الامر بنفسه توابع المهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلابد له
ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلابد له
من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي
ليترتب العقاب عليه والى ظهر بابنا بيانه ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي
المقدمة بعنوان ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع
احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير
بان ذلك لا يتم الا بانفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم
والمنطوق الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا
في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء
المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم باختصاص الحكمة فيها بشيء او علم بان المراد بها
تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب بها فانه لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم
ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما اتى به وفيما انفطن وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمة
الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير [illegible] مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن
فعل المكلف وما انفطن ولا استشعر ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فجاءه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك
السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل
فيما كان مقدورا للمكلف وفعله والقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى المثل هو
المقدمة هو الكلام في مثل حصول الثواب على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نية لو نوى ذلك ثم امر غيره فغسل الغير فظهر من جميع ذلك
ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قد تشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك لانه يمهد لك هذا فنقول القول بالنفي
لوجوبها كاكثر الاصوليين وبعده منهم نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي
لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره الواقفية ونسبه جماعة الى الشهيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا
للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد فيتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا ايضا نوع
التزام بمقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن
فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة الخطاب والمكلف به والنسبة
بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا
تحصى وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل ولا العرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذا
المقدمة والعقاب انما [illegible] ولحصول العصيان بتركها ولا يستقل العقل بكون ترك شيء قبيحا بالذات لا يكون تركه مقدمة قبيحا

بالوضع ولم يقصد المتكلم ايضا بذلك الخطاب

مع انهم صرحوا بذلك في خصوص دلالة الايتين الذي هو مقدار اقل الحمل ملاحظة المعالم

مبحث اقتضاء الامر النهي عن ضده وما يتكلف فروع ذلك بان الحج بالنسبة الى قطع المسافة المحرم مشروط ولا مطلق والكلام انما هو في مقدمات الواجب المطلق فلو ثم لو انحصر التمكن من الحج في قطع المسافة بالسبب الحرام واما لو تمكن منها باختيار سبب غير الحرام فلا يتم ما ذكر مثلا والقول بان الحج مشروط بالنسبة الى المباح فهنا لا يرجع الى محصل اذ المفروض ان الواجب لا يمكن تحقيقه بدونه الا بسلوك المسافة قادر على الحج على الوجه المشروع فوجوب الحج ليس مشروطا بشيء من جزئي المطلب لان في المكلف بجزء على المسافة على الوجه الحرام ولو عصى فقطع المسافة كذلك فيجب عليه اتيان الحج اتيان الحج لعله مقدمة الى المقصد جاء ترى ان مراده ان وجوب الحج مشروط بانها المسافة المحرمة ليس كذلك بل معناه ان في البلد يجب عليه الحج بالاطلاق ويحرم عليه قطع المسافة على وجه الحرام يجزي حجه ويصح حينئذ ويجب سقوط التكليف المتعلق الذي تعلق به في البلد ... واضح وهذا الكلام في ذلك واجب لا اصلي لغسل الثوب للصلوة ...

بالذات وحصول العصيان بدليل فهم العرف كما بيّنا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتهما معاً بالتبع بمعنى انه لو رضي بترك المقدمة
ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب الدلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصوداً
للامر مشعوراً به حتى يلزم تعدد تنبيه الامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجباً الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل
ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصوداً في الايتين فالحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة شرعاً بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها
ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها
فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهراً الا انه القول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام
فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وغيره وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه ثم احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال
لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقاً والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية
غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثر اثبات الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب
لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصياناً على القول بالوجوب اذ لا مخلص للوجوب في القدرة ثانياً
قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصباً او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج
وعدمه والاخراج في حين فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضاً صار المكلف هو سبباً للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدوراً له اولاً فهو بنفسه جعله
مقدوراً وثانياً بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعاً اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع
حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضاً لعدم استحالة مثل هذا التكليف الذي
بنفسه سبب التكليف بالمحال وصيّر المقدور ممتنعاً باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز
تصريح الامر بجواز ترك المقدمة مع انه يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز
تركه يكون واجباً ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك
المقدمة ولذا لا يجوز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان المقدمة لم يكن العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب
التبعي ايضاً وبنا على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفهاً وعبثاً وانا وان
استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل
تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بعيد عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة
فلا اختصاص له بالعقل واما معرفة ما يمكن الحكم بالعقل ايضاً اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما لا يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا
قائل بالفرق فيها بالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجرت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد ولا ترق وليكن على السطح
لم نكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها
ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلما مر واما في السبب فلان المسبب لا يتخلف عن السبب وجوداً
وعدماً فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب لانه
يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفاً بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق
بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به
القدرة بحسب ذاته ولا يلزم ان يكون امراً اجبارياً للمقدمة وفاسد لان المسبب لا يبعد عن السبب قطعاً او وجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف
بالمسبب تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير
ممتنعاً ولا ينافي الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك
ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور
متحقق في الشروط ايضاً وقد يورد عليه ايضاً بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف لان كل سبب مسبب ايضاً لاحتياج الممكن الى الموجد حتى ينتهي الى

الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم
الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومما يوهن ان النزاع في التسبب في مثل الجلد لان تعلق الامر بالمسبب
نادر بل الغالب تعلقه بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون دفع الحدث مثلاً فغيره مما لا يخفى فالتعلق بالمسببات ايضاً كثير بل لعل
يكون اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولا حظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا
سابقاً نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلاً
لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق
مجازاً الا ان يكون نفس الاحراق مأموراً به ويكون دالاً على وجوب السبب للزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا
هو مقتضى استدلال المستدل ايضاً فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على
وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه
دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الا الى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المكلف نحو
الملك حد الامير وفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزماً للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية
المطابقية ولكن ظ كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان
دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتياً بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به مختص
في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب
في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به
بل يجوز ان يكون لفوات وصف عن اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكونه ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً اول
الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة
المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سبباً لايجاد الهيئة المحصلة الحقيقية المأمور به فيكون واجباً
لكونه سبباً مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه
ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذا الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضاً ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي في الجواب والجواب

تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا ثمرة في وجوب المقدمة اذ كان المقدمة هو اتيان المأمور ويحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى الكثر
من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معاً من انه يترتب عليه المسئلة ان الواجب الاخذ بالاحتياط ونحو ذلك لانه غير الاتيان بالواجب بل هو متفرع في بعض
الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل اذ لا ثمرة بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم تم واما الكلام في
الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضاً لا نعارض شيء عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص لهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في فصل الوجوب
اذ لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل
كون الخطاب به اصلياً او تبعياً فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب هذه اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق من منع
الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب
نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضاً فالحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امراً بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء
شرطاً من قبل الشارع ولا كونه مأموراً به بخطاب على حدة بل لا نضايق من ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة الخصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما
هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرواني في حاشيته
العضد الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالملاقي المشتبه فيما بين الاربع او الثلث والثنائي للحمة في الدائرة المحصورة ونحوها
من المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وانه لا يوجب للمقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري بعدم
الدليل على ذلك والاصل ولاخبار المعتبرة تساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجمع وامّا اذا ابقى منه بمقدار الحرام ما ذكر

فلا يجوز نه وتمام التحقيق في ذلك يستجاد في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى انّ الكلام في ان ترك الواجب علّة لوجوب جزئه كالكلام في سائر مقدّماته
فالقدر المسلّم من ذلك انّه هو تبعي لا انّه ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما في حكم المقدّمات الخارجية وبهما نفي الخلاف عن الوجوب
الجزء لله لا ان الواجب عليه نصّا وهو تمام وقد جعل العلامة من فروع مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب
يجب الواجب بل يجوز ان يكون منهيّا عنه **قانون** الحقّ انّ الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه
التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدّمات الاولى الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا
واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او بجاز اللّمّا...
والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل
واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرض ضدّيّة وقد انكر بعض المحققين
فانكر كونه مقدّمة وقال انّه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدّمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدّمة لترك ضده ايضا بالأ...
ولمّا كان منشأ توهم التوقف علّيّة هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه صرّح وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لانّه
فانّه جعل فعل المباح مقدّمة لترك الحرام يعني انه لمّا رأى ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدّمة له فكما ان ذلك باطل لانّه من باب
الاتفاق فكذا فيما نحن فيه ولنت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ...
عدم التخلف فيما يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه صرّح الخ انه اراد منه لزوم الدور وهو غريب
من مثله لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدّمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علّة لتركه
الضد فيرد ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلوّ المكلف منهما
نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر ولعل هذا من التوقف في الظاهر ان منشأ توهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف عن المباح فعل ضده بحسب
انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبت ان مقدّمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما
وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يحصل واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال
الفعل وانكر التوقف هنا ابهم ولنت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى مالا
يتم الامر كالاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدّمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه ينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدّمة
مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدّمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب
ام لا فكيف يصح الحكم بالوجوب هاهنا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدّمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في رفع
التكليف والا لزم الجبر ويتوهم كون الخطاب بالمقدّمة قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدّمة لانها ليست مطلوبة في نفسها
ومع وجود الصارف لا يمكن ضده مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فالثاني
على القائل بوجوب المقدّمة القول بالعقاب على ترك المقدّمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التأثير
في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدّمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدّمات اصعب
شيء فمن كان عليه الدين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب
على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمأمور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بمعنى ان لا يفعل وذلك
مع انه غير مسلّم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدّمة لان ترك المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح
والمنقول عنه شبهته المشهورة فقد يقرّب ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقرّب ان مراده ان كل ما كان مباحا
لذاته فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام لا يتم الا باتيان فعل من
الافعال وهو واجب هو ملازم لوجود فعل من الافعال كما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك
الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل المبهم واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول فمع ذلك فان الممنوع
هو مباح التضمن فعل احد الا في المتقارنين في الوجود في الملازم وانما هو عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص
بالمباح فيقتضي بالوجوب ... والاشكال لانه يتوقف بكونه احد افراد الواجب المخيّر والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب بالنقد

والواجب جزءا ما كالصلوة لترك الواجب بل نظرا عنا والجمهور والثالث منع وجوب المقدّمة والتحقيق في الجواب ان ذلك انما يتم فيه
مع اذا الصارف يكون في ترك الحرام ثم لو تحقق وفرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدّمة وذلك لا يثبت الكلية
المقدمات خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف غافلا
عن كل فعل ان قلنا بقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه
لا يكون المباح احد افراد الواجب المخيّر اللهم الا ان يبني بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدّمات القانون السابق من ان المقدّمات قد تكون
غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخيّر ولكن قد يقوم مقام سائر افراده بعض الامور
المقدور مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخيّر لو كان هو ترك الارادة بالاختيار مثلا
ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان منشأ المادحيّة عن الاختيار ولنت خبير بان مآل الحقيقة يخيّر بين الامور المقدورة والغير المقدور وان
لما لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا نأبى عن كونه احد افراد المخيّر بهذا المعنى ولكن لنبين
هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق الشابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا وفيه ما مرّ من مقارنة انه الاتفاقية مطلقا فيه
ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام
في ابطال التوهم وتوضيحه فيما علقناه على التهذيب تعليقة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيّقا والضد موسّعا ولو كانا موسّعين
فلا نزاع واما لو كانا مضيّقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصّل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او من حق الناس او مختلفان وعلى التقادير
اما مع موسّعان او مضيّقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا
الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول اكثر النزاع في
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي
ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك
المأمور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه ذلك
الترتب العقاب على تركه والمنع عنه فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم و
بين كثيرا ما سلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب نتصور هنا ان الصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص والقول بالعدم منقول
عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا عن الضد فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة عن الاجمال مما يكفي لذلك فلنا ان نكون
اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان الاصل عدم الدلالة لا ان كما في الاشارة وكون ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في
الضد الخاص افراد فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من
يظهر منه الاقتضاء العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحو ذلك بواحد من الدلالات الثلاث اما
المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مرّ ما يمكن ان ابطاله بما بطل من اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم
يدعه الخصم ايضا كما يأتي بيانه واما البين بالمعنى الاعم فلانه غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما
كون الامر قاصدا لحرمة الضد وسيبطل ما اثبته الخصم في ذلك بما تدل عليه ولا انه يتبعه من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس ما نحن فيه
فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوبه توكيدي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات
هو الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل التوصل اليه فلا يثبت من ذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد
كما مرّ في الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا
الا الكف او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لانه يستحقه من ذلك
ترك الفعل ايضا ... وبسبب القدرة على استمراره ولا نحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المأمور به غالبا لعدم الزجر والكره
فيمنع وان ... مطلق ... الاراده ... في ذلك الكف لا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه
المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام ليس لاصلي كما انه لا يثبت بل القدر المسلم في الكف المتبّع ... النعم ... القائلين ... الحكم
... التبعي كما يظهر ... ترتب الثمرة في القدر واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ... الاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان

الملازم المتكلم في ذلك اصالة الاباحة العقلي يعني تسعى فانه ليس من محط النزاع في شي الا قلنا ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به وتركه
واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت
بطلانه بالامر بما عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة ولو سلم فتبعا وهو لا ينفع المستدل كما ذكرنا الاشارة وقد اجيب ايضا
بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان مع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل
بترك الضد فيعتبر الا يقتضي اذ اختيار الصارف باختيار الاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكاليف الكفار
بالعبادة فكما انه يكلف باصل الواجب مكلف باتيانه بما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد يقال في المقدمة الثانية بما ينفعنا هنا وقد اجيب
ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم في المعالم
ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب حينئذ انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترك فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون
في حال الارادة فهو غير محل النزاع وبما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم
والمستلزم للحرام محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد
عليه فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة الكبرى المعلول من دون
العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولا ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيحتمل المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بلا حظ
انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على فعل الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس
فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل
بل قد يكون من مقدماته اقول لكن المراد الحجة من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره انما لا يستلزم التحريم او ثبت فكيف لم يثبت بما ثاني
عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب في مثل الكلام علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولي
لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمهما معا فيكون حراما بالنسبة الى المعلو
الامر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة الحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وهو ان
توقف تحقق ترك الواجب عليها تم والا سلمنا لكن الخطاب به يعني توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقسم نظير وجوب المقدمة ولما من جهة
استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فهذا ما لم نقف عليه ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك عدم اطلاق
الفقهاء ذلك على صنايع مجرد الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشي حراما من دون علته بل
فلا مانع من الحكم بحرمة الفاسخ مثلا كل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد فتلبس به كالصلوة
بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الامر بالازالة على وجوب
ونحوها في خصوص ما لم يكن المكلف متلبسا بواجب لا وان بقي الواجب باختيار الشق الاول ونسلم جواز هذا التكليف لكون المكلف
هو الباعث عليه فعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين
وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب حاصله ان الامر بالشي وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي
عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وفيه
مبطل بان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع انتفاء العدم الامر
اذ النهي ينفصل الامر بالشي عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المعروف من ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع
فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من انه وهل يتطرق
ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشي الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق
الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشي هل هو امر بضده ام لا يعتبر هو النزاع في الامر فادلة القيد والاستلزام
وممكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء لو قيل لدل على الامر بضد ما يخالف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر

الندب في ايضا منه فولان وقد يتوقد علي النهي عن الضد منها الصارح جميع المباحات مكروهة للاستحباب باستغراق الوقت بالمندوبات
فتم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا فانون لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور
على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال اخر شاذة
منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما يرجع كل من الفريقين
منه وتسميه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلاهما باطلان بخلاف الفرق للاجماع والاعتبار
فالاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه
لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا
كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتبارات كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير
في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة
في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبرئ نذره
بالاتيان بخصال الكفارة الثلث بعد على الاول بخلافه على مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها وما
على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز
تعلق الامر بواحد مبهم كما هو تحقيق مستبعهم والتصديق بظاهره عليه يجب الحمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل
الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فائدة
قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الامر قد يكون نفسها التخيير بين
الامتثال بالاقل التصدق بمكن بدرهم وبدينار ومطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا
الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين
في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب فاختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصول الزائد تدريجيا
يجب بوجود الناقص وقيل كما في التسبيح في الاولين الاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول به فيحصل
الامتثال بحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون نوعا من
ابعد هذا موردا لبيان اطلاق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب ويشير اليه
الامثل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم لكراهة المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ فرض كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب
واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون التخيير بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين
اذا نوى التمام ولا فيما فيه الامثلة ولا يمكن فعل الفعل قانون لا خلاف في جواز الامر بالشي في وقت يساويه كصوم رمضان ولا اشكال
في عدم جواز الامر بشي في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اجماعا يتفرع عليه كونه موقتا
المجموع يضعف كونه قاضيا معظم او اداء وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشي في وقت يزيد عليه ويطلق عليه
الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من انه يلزم
زيادة الواجب وهو باطل جزما لانه يأثم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز التخيير بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز التخيير بين افراد
متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كالوقوف بعرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر
وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في
الاغلب كذا تكريره الى الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات
المكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر

فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما
العقاب على التاخير وصرح بعضهم بتعين القضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو العقاب على تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع
النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول لكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كلام في المضيق فانه لا عفو حتما فيهما فالنزاع
في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الزكوة قبل الحول والصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في تمام
من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قول البعض مم للنقض بتقديم الزكوة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس لمن خاف فقد منعه عن ذلك
وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع تم لو اريد باصل المعصية
ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر
كونه واجبا والا فهو نفل بفعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعل المراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية
الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي ب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير
في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم
دلالة الامر عليه باحدى الدلالات ما سائر الادلة فضعيفة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم
تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى
القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايض بان
البدل هنا تابع مسبب من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند
تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام
لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاة
ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض
بقائه الى اخر الوقت لا استحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لو
لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه
يثبت فيه حكم خصال الكفارة من سقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد
مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضييق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك
الى اجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم نقول انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان عزم الغافل يجب عليه العزم على
الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب
ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد توقيه متعا فتوهم بعد الفعل انه كان
احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايض لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات
واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال خلا انه لا مرية بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انسداد باب المباح في بعض
الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يتيسر احد قسميه التوسعة في الوقت ما يحدد كالظهر او غير محدد مثل ما وقته
العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فعصى
من فات عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين في مواقف
الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد او ظهر بطلان الظن فانهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه
مكلف بالعمل بالظن وفعله القضاء فضاء كما لو وطئ امراته بظنه الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان
انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان
السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان بناء على ان العمر لتركه وخرج عن الوجوب لولاه بخلاف
الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب فهو تحكم بحث لان ذلك يرد في المحدد ولو ظن السلامة الى اخر الوقت
مع ان غير المحدد ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه لا له
الاشارة

الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر وعلى القول
باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بادائه
مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة
الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء يتخير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه فان شئت تقرير الوضع
فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد الحمل من الاثنين فلك **قانون**
الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بصدوره عن كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب
في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام وازلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع
ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب
جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي وحجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا
للطلب بعد تحقيقه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام
الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا بسبب السقوط البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخير
وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايض كاسقاط دين رجل
باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغي وقد يسقط بفعل اي بعض كان فيكون
واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم
فان التاثيم ليس لا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع انما
هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الطائفة تفيد
على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج
ان الشرع واجب فالاتمام ايض واجب فالسقوط انما هو بعد النفقة ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر
الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا لحمل الفعل على
الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العلم وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلي ظاهر في المطلوب به هو
الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايض لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا
ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولان التقييد
الماهية الا طلب هذا الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايض لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف و
اللغة ولكنه يدعي ذلك بقرينة على خلافه من جهة العقل فقد تهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث
الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان
العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية
مما لا وجود له في الاعيان فيثبت ان المراد هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص
اما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم
على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت ولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبنوه
محلوا ثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايض فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة
من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة وعبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك
الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب لهم في نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي
واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر

هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انه لا يتحقق فى نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفى فى ما يفهمهم
ذلك متولدا لامر الانتزاعى مابه الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك بعض الخصوصيات
المعينة لا مدخلية لها فى الامتثال ويكفى تحقق هذا المفهوم فى الخارج على اى نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه فى الخارج فاسدا
فى نفس الامر ولا يضر نشا هذا الاعتقاد فى حصول الامتثال ثم هذا النزاع يثمر فى المسائل الكثيرة على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان
المط لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه بارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من
الطبيعة ايضا كلى ولا تحقق له فى الخارج على مذهبكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلتم انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المط
هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلى
قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييرى والعينى وان تخيير المكلف فى افراد الواجب العينى ليس من باب الوجوب التخييرى والا لما بقى فرق بينهما
مع انهم تنازعوا فى الواجب التخييرى على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المط هنا شئ واحد وان
التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعى لا ان يكون خطابا اصليا
كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مط الشارع فى الامر المتعلق بالكلى هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول ان وجوب المقدمة يقتضى
رخصة فى اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلى وايضا الافراد فى الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمط هنا
التخيير فى اتيان هذه الطبيعة فى ضمن اى فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق
لهذا المفهوم فول الكلام فى وجوبها لتحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله فى الخارج ولو فى نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون
اكثر الخطابات الشرعية مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلى مع الفرد فيصح اطلاق الكلى وارادة الفرد حقيقة وان كان
الاتحاد غير واقع فى نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قلنا ائتنى برجل واتانى برجل وسلم امرى الى الرجل لا المراة والمسلم
كون الكلى حقيقة فى الفرد هو الصورة الاولى فى الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق ولم يعتبر
الى الفرد والمطوى فى ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصا المدينة فلم يعلق الحكم ولا على الفرد الخاص
ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن او يتجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا
وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد
من ذلك مجازا فتامل وانتظر لتمام التحقيق فى باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف فى هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين المهية
لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافى على ارادة الثانى فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه** تحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب
لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة الى الطلب والراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعمالها فى كل واحد من الوجوب والندب
استعمال فى افرادها والثانى ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة
بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفى لان الموضوع له هو الافراد فلا مجاز فى استعمالها فى الافراد على ما هو التحقيق
فى وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثانى منهما هيهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه
هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصا المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه
ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب
وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام **قانون**
الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعى رسم مقدمة وهى ان الواجب المشروط اعنى ما توقف وجوبه على ما توقف
عليه وجوده انما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع او يجب الصيام على من كان حاضرا
ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اى التعليق
على بعضهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو منا فى العلم فيحمل الاشتراط
على الحكمين مطلقين ثبوتى بالنسبة الى الواجد وسلبى بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطا انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين بالعواقب
الشاملة بظاهرها بكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مط وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت

معقار

ايها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة

مقدار ما يتمكن من اتيانه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مط بالنسبة الى الشرع فيه كالفرض السابق فى اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه
الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذى يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على
الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية لا بد
سيما فى المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيشه وهم على ذلك فيكفى الظن ويجب العقد
به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه فى محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكر فى مقدمة
الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام فى نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط فى محل
النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعلم السفر وعدم الحيض للصوم وفيما جعله
الشارع شرطا للوقوع اولا كالتملك للنصاب من الزراعة فى الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة
لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر مع علمه انتفائه بعض
قبح وان علم انه يتركه اختيارا الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان هيهنا مقامين من الكلام الاول انه
هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد
مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثانى انه هل يجوز ارادة
نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول فى السنة الاصوليين المفيد فى تفريعاتهم
هو النزاع الثانى وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق فى الاول الجواز ولا يحضرنى الان كلام من الكر الحق ا
ذلك الا العميدى فى شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور اراده الامر الفعل المامور
به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا فى اواخر المبحث وفيه انه لا قبح فى ذلك اما اولا فلما بينا انه قل ما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد فى
العمومات الشاملة القاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال
مجازا يتاخر قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجئ واما ثانيا فذلك يستلزم
نفى النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد على القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة فالحاصل ان الامر حقيقة فى
طلب نفس الفعل ومجاز فى طلب العزم عليه او التوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن
الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح فى حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان فى خصوص حصول العلم للامر
بل قد يكون للغير وللمكلف ولا تمام الحجة كما لا يخفى بما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال فى هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر بمجرد مصلحة فى نفس
الامر بما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهى عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هى من خواص
الصيغة فلا تخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة الا ان يدل
على ارادة المذكورات فى بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثانى فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور
العامة على الجواز وربما افرط بعضهم بجوازه مع العلم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه
الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص فى السفر ومنع فى
الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم فى حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا
مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجئ ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير فى قبح التكليف لا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف
فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتى لا الاضافى ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة
التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار قبح التكليف فى امتناع الامتثال بل هو كذلك مع علم
الامر به والقبح انما هو فى هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما
وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثانى انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد اللازم باطل بالضرورة من الدين
واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام فى شرط الوجوب والارادة من شروط الوقوع

لا جزم بهم يتضح ذلك على القول بكونه حقيقيًا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبل لا يحصل العلم ببقائه على صفة التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيها بعده فلا
يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعًا للشرائط مع عدم الفعل فلا حظ هذا الكلام بالنسبة الى
جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه ومنه منع الملازمة لو اريد من العلم الاعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي
لو اريد حصول العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وهنا مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضًا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده بفقره وهو عدم النسخ وقد علم قطعًا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب بالمنع من تكليف
ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه عن
توهم بعد ذلك بالذبح نفسه جريًا على العادة بمثل ذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب
ان يكون الفدية من جنس المفدي ومنه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم واشتهارها بالفضل لذلك كذا اسمعيل وكذا اشتهارها بذبيح الله وكذا
وروده من الله بذبح عظيم هو الحسين والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بان اني اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب
ايضًا بان ذلك من باب البدا الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البدا انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في
الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازًا فيتوافق النسخ بالمعنى في الاحكام كما ان البدا نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد
حصول البدا فيما ظهر له من الله تعالى من مثله انه يذبح بمشعر الذبح بقرينة قوله تعالى اري في المنام اني اذبحك لا امرني تعالى بذبحك
فالمعنى الاخبار بحصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس
فهو بخلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مستبينة عن امره تعالى به فيندفع الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت
افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع
ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان للمكلف احد والحال الحد
ايضًا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضي زمان يسع الصلوة و
استفاض التيمم من وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المباشرة او منع عنها مانع فلا يكون مكلفًا بالمباشرة فلا ينتقض والمشهور انتقاضه
ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات وتلف ماله فلا قضاء ووفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها
لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم وحصل له مفطر اخر من سفر ضروري او عذر ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال
اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام بنفس الامر بل قد يجب لانه فعل محرمًا وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه
المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **قانون** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئًا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا
والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزمًا وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت
حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم
بالنظر الى المواد ومثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعًا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحًا او المعاملات
فالاصل البراءة من اللزوم لا صحة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال
ذلك فيما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلًا لو فرضت ثبوتها قبله ايضًا فباطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر
بالدلالة التضمنية مطلقًا لا رجوع حكم السابق وان كان حكمًا شرعيًا منسوخًا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته ونحو المنع
عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دال على الجواز مع المنع
من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفع حصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع
احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك فمع
انضمامه الى الجواز الفعل يحصل الاباحة ومنه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودها انما هو في ضمن الفرد فلا معنى
للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك
واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الآخر

عن تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصيل الاول فالذي اوجب حصوله ثانيًا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل
لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق دفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه
معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدمًا يقينًا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب
في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقًا فتغير استصحاب الجواز تم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري بعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول
الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل
لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق
بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد وعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب
حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان
فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى نقول ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى
الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب
لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحصر فرعه الا ان له فروعًا كما
توهم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه وتحريمها لبقائه
بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان
الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه ومن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء
لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلًا
فيما قلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور
فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد بفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر
هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو باع العبد الماذون او اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان
لو صرح بكونه وكيلا ايضًا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان نذر اضحية
خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه
بقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله ولا الميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع
بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط راسًا وهو ليس بنسخ جزمًا
وبدهيته لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد ما قال بنسخ الاستحباب
ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم
مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطًا للتعبد وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعًا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة
عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء
فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ وقع في كلام بعضهم
وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيًا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا
يكون مسقطًا للقضاء لا يكون مسقطًا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضًا وان لم يساعده العبارة وينبهك بذلك
اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيًا للاجزاء هو ان اتيان المكلف على ما هو مقتضى
الامر والمفهوم منه مستجمعًا للشرائط المستفادة من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه
فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد
يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته
عمومًا من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك

بكون التكليف بشيء ولا مع الامكان وبعبارة ثانية مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في محل التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن يتيمم لعدم تمكنه عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدل ربما بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والمكلف الثاني ابتدائي مطلق فلا والظاهر ان هذا لا ينتج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعلق بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة المطهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخرى فايتهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر ووجوب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال بالصلوة بالطهارة الظنية فعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا للدلالة على سقوط القضاء بدعوى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالث محل النزاع في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التعرض ويجري في الاستدلال على التحرير الاول نقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار او اذ نفي المرة للغير انما هو للتنصيص او اسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل الذي يعد حصول الاجزاء حصل الامتثال والامر تمتثل ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك بثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار وفيما نحن فيه على الفور بعد دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة الرابعة القضاء يطلق على معان منها الاداء وهو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبها عليه او لا يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المتبادر منه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع ومنه كالاعتكاف المنذور لوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم يكن من القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالتشهد والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما كان من القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنا ما ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصول المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بالمشروع وعبر ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فنقول انه فاسد من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد الثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول وعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن

عنه فلا

عنه فلا ذكر وجه والى ذلك في اثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المختار ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعد بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المامور به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يتوهم ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يقع لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب بامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها تحصيل للحاصل فهو قريب من المصادرة بان ان ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض وعليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى الفعل والعادة الا ان يمنع ما نحن عنه كما مر تحقيقه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوه تمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان تمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمامه انما هو امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب انه يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطهر هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه واذا حصل فمقتضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا ولكن لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصد فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكي تحيط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ويبتني العضدي المسئلة على قولنا صم يوم الخميس مركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف فرع على كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا المبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراد الناظر ان لا فالقيد على الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول لا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوتنا لاحتمال الغير المستلزم للقضاء على المثبت فنفي ذلك لاحتماله وفيه ان اعتبار الاجماع في ان كان بعضد اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعتضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمحل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال الارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من القيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي انه مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما على الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول لنا المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس بانتفاء الفصل الا ان يخلفه فصل اخر كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة امساك يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان يوما ما ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى لا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قوله صم يوم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك

فى المثال المذكور وكذلك بطلوع صلوة وكاشتين فى وكذا اصل كعشين بين الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من
المقيد هو شئ واحد المتبادر هو المجموع فلا نفهم من قوله صم الخميس الا تكليفا واحدا او الزائد منفى بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفى المامور به
بل بانتفائه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدالة على العدم ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب ايضا
لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك كان الكلام فى جزء الوقت من القيود ولا فرق بين المفعول فيه كما
لغير ذلك والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك سقوط غسل الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل
من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يتبع القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى
اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشئ لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء
وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء وفيه وبالاول لو كان
بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعى الترتيب كالتاخير والقائلون بالتوسعة احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به غير داخل فيه
فلا يوجب اختلاله فى سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثانى ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداء الدين بعد
انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد فى الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلى والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة
وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل فى الوقت مدخلية فى حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز
التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجئ تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون مثبتا
بوقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **فائدة** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا
قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال
ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلى ويؤيده انا مامورون باوامر
الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثانى ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك
وان بنى بعض العلماء على ذلك احتجوا بقوله ص مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر
عبدك بان يتجر لم يتعد لو قال للثالث لعبد لا تتجر لهما ناقض كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثانى
ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبى وضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد
لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشئ فهل يستلزم
حصول ذلك الشئ فى ذلك الحال الزاما لا الاظهر لا فان الامر طلب الماهية فى المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم انى طلقت
زوجتى لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم العرفى فى مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فانه **المقصد**
الثانى فى النواهى قانون النهى هو طلب ترك الفعل بقول من العالى على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه
المادة فى العرف ايضا ومثل كف عن الزنا ما يدخل فى الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وهى من حيث انه الة الملاحظة
فعل اخر وهو الزنا وحال من احواله وما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة وقدرا مشتركا بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم فى الامر
واما صيغة لا تفعل واما فى معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة فى الحرمة وقيل بانها حقيقة فى الكراهة وقيل بالاشتراك وقيل
معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا للاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة فى صيغة الامر اتية هنا فعليك بالتطبيق بينهما
على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال والجواب عنها مما تقدم وربما يستدل على المختار بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب
وهو الوجوب الانتهاء عن الشئ ليس الا تحريمه وفعله فيدل على تحريم المنهى عنه وفيه ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهى وهو مسلم ان لم نقل
بكون النهى بلفظه ماخوذا فى معنى التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم فلا يصدق النهى عن صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه
والترجيح فى صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ثم يكفى صدق النهى عليها فى افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما نظيره
فى الامر وان لم يجعل لفظ نهى ماخوذا فى معنى الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر فيفيد ولكنا بينا ان الحق خلاف ذلك ثم انا
ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما فى خصوص هذه وضعه وقد تبين بذلك مدلوله حقيقتها
لا يضمحل الكلام بل يصير الى من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل فى كلام الامر يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على انه
كلما منع بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وقالوا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز ايضا ولا محالة لا بد من

اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص بعيد مضافا الى لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاتباع على مقتضى
مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها فان كانت حرمة فبالانزجار البت وان كانت كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها فى المقامين وبالجملة
المطلوب الاذعان على مقتضاها وابتاعها انه لا يدل الا على حكم مناهى الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله عن حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ
لا تفعل فى كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم
ومن يتبعه تاملوا فى دلالة المناهى الواردة فى كلام الائمة على الحرمة بعد تسليمها فى اصل الصيغة لما ذكروه فى صيغة الامر من جهة كثرة
الاستعمال فى المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم فى الامر فلاحظ **قانون**
اختلفوا فى ان المراد من النهى هو الكف او نفس ان لا يفعل والاقرب الثانى لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر
عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلى سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر
القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر فى الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان
ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفى النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان
يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل وعدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد
الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر الحال المسلم وثالثا انا لا ندعى الكلية بل ندعى امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف
على الامتثال سواء كان محتاجا فى الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفى فى ذلك قوة الداعى الحاصل بتوطين النفس على الامتثال
والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قاصدا الى الفعل بل وغير مستشعر به ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على
ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودى
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد التوطين للنفس على الامتثال بمجرد تصور ممكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا
ولا اقل يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذى يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على
التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك لا الامر الوجودى كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب فى النار قلت قدم الكلام فى نظيره فى مقدمة الواجب
فنذكر فنقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح للمقدور بحركة اليد لا ما نحن منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير
مقدور بلا واسطة فعدم الفعل فيما الان الثانى من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف
بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعلم حسن الاقتصار عن الكف فقط **فائدة** قد عرفت انهم اختلفوا
فى دلالة النهى عن الشئ على الامر بضده على حد ما ذكروه فى الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف
يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان فى دلالة لفظ النهى على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع
تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اى تقدير فههنا اشكال اخر وهو انه على القول
بكون المطلوب بالنهى هو الكف يؤل الامر الى النهى عن ضده الكف ايضا على القول بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور وقد تقدم
اختلفوا فى ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة فى مثل ما لو علق نذرها على فعل الحرام فيه رضى الله
فتركت صوما او صلوة وما لو القى فى النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ولا يجب القصاص **قانون** اختلفوا فى
دلالة النهى على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهى وغيرهما ماخوذة من المصادر
الخالية عن اللام والتنوين وهو حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمى التحريمى او الايجابى والاصل عدم
شئ اخر فيه بدعوى غلبته بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله فى كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهى الطبيب عن الضار فى
المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهى طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن
ادخال الماهية فى الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابى يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وان فيه ذلك
لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمى الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعى ايضا مع كونهما مفيدين للعموم فى الجملة فضلا عما لو كان
المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو الحق المسلم فى مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح
ان يقال المطلوب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا فى شهر او سنة كذلك يصح ان يقال طلبت منك ما دام العمر عدم الزنا فى شهر او سنة
كذلك يصح ان يقال الطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او الطلب فى هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة فى اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة

انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما اي المخالفة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث
بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق واراد ترك الطبيعة
في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه جيد لكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا ما انكرناه هو
الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم فصلوا الحائض وماهية الطيب قد يتبادر بالوقت
دازمان المطلق تركه ولو حظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة
الى الزمان ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمله مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح
كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان
لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة
وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد منهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره
على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة
وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم
هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك
المفروضة بجنب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر
ما اخترناه حصول الامتثال به في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم ولعل ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى ولا تقربوا الزنا
فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام واقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان
والافراد المتعاقبة بحسب تمادي الزمان واما الافراد المتمايزة بتمايز المشخصات كالزنا بامرأة معينة وارتكاب الزنا مع الاخرى فلا
يحصل الامتثال بالترك لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر تم لعدم المقدور به لان المقدور
ما يمكن اخطارها فكما يمكن تحصيل الزنائين في ان واحد يمكن ترك احدهما في ان وارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة واما
في ان من الاوان لتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع افراده **تنبيه** كل من قال بترك النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما
من يقول فلا يلزم عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة
ذهب الى كونه للدوام ولا يقول بالتكرار بل ذهب في باب الامر الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك تلازما بين القولين فمن يقول بالفور
مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج
الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفورية **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
الا عند من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة
واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر
وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف اول افراطه فهذا قدر فهمه ثم ان القول
بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جماعة من فحول اصحابنا
كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل
صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك
كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة من افاضل
المعاصرين واما القول بعدم الجواز فهو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها
كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى
ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد يتحقق محط البحث فيها اسوا لكون الذي هو جزء الصلاة
فهذا الكون هو شيء واحد وهو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلاة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مامور به

ومن حيث انه

ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فتعلق الامر
بطبيعة الصلاة وتعلق النهي بطبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين
فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد
الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر ولا يمكن وجوده في الخارج فيقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط
لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه لا بشرط
غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات
بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر
بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بينت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلاة امر بالكون لان الامر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي — والامر بالكون
هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان
ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع
وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي الذي بيناه في موضعه لكن غاية الامر حينئذ توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف
مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه
فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص هنا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور ولان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه
مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير
في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام
كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد وانحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد المنحصر
عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس لك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان
الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان توهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق
الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدرات المباحة التي كانت من الافعال للمكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب
الذي حصل من الغير بدون اطلاعه وقد يكون شيئا اخر حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك
لا يستلزم كون المقدمة مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة
فحينئذ نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في
موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك في مسألة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت التقييد المشترك انتزاعي
من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف ينتزع عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار
انها افراد للصلاة لا باعتبار انها افراد للصلاة لا باعتبار انها منشأ للمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب التي لو لم يجر بذلك لما وقع في
الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحباب والكراهة المنصوص انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة
فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو ممتنع على الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات
تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن
فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه بخصوصه ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان
امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسألتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان
لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسألة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قوله ع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلاة ارجح من
فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع منع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل
متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم

الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل وغير ذلك
فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيه اولا لامنع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش وهذا يكون
هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه
انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور
وان قلت مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في
الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحث قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة
واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا الاتم في كثير من انحائها وفي كثير
من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة
هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما انها هي في غسل الجمعة هذا كله ما ورد من الشرع النهي عنه بالخصوص
واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من الجزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها
ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا منها في غيره و
مرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في البيت فلا يترتب عليها ما يترتب
من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام
وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد
والبيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان ترك المطلب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما مطلوب
فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت
ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع
هذا التعسف بحث لا يجدي بالنقل الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب
الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما الا بدل له كالتطوع
في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة كعشرة يستحب
فيه ركعتان وكذا كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما بقي ان الاحكام وارادة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم
استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي وقتها
هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان تقول بان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه
بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر
هذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام
المخصوصة من شعبان وغيرها كان صوم مثل الغدير الذي يتفق في عرض السنة ليس مما يخالف العادة وبه يهتم المؤمنون بل يتبرك به الفساق
ومع ذلك نهي عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة
فهل يرجح فعلها على تركها او بالعكس قلت لنا ما هي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلق
بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكروهة للحايض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جملة
ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها فلا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كذلك
لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان المتعلق
بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون للصلوة نورانية
العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد
الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه وتنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله

وعلى الثالث

٧

وعلى الثالث بالعكس وفيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب الترك المهية فيختار غير
هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما
مباحة ومكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية
الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا
فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما لزام مبادرتهم كما عرفت
في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن نية التقرب فيها كيف فيهم نداومها مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان حتما قلت ان المقدم
المسلم اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة
الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول التقرب والا فلا يصح اكثر عبادتنا التي لا ثواب فيها اصلا ولم
نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب
القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيها موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل
بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في كرى فرار
التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك تركه الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن
مثله عليه السلام سيما متكررا وسيما في مثل الروايات المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل في هذه الحال وجواز قصد التقرب
بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل لتسويل النفس ومكيدة الشيطان فانما هو بمنزلة العول فقط
الذي فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كانت العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صحة العبادات تكفي في حصول قصد
التقرب بها لم يثبت ما يبطل من الخارج ان لم يكن بما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها
كما روي في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر وغير ذلك
من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة لا بدل له ومن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم
ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما تقدم وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد سيما
بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع
كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك
الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي مع القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات
للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز فيها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها
ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيرجع معناه كون الغير افضل منه وارجح وح فنقول ذلك الغير ربما يكون ما يجوز
اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يبقى ان هذه المنقصة
انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف الاصل المجيب فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في مرجوحية الصوم
الصوم ايضا كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا
بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركها وكلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله
لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت المصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان للطالب شي واحد ولا يعتبر عنده تعدد
الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلنا انا نتكلم فيما لو اراد الفعل ولم يختر الفرد المرجوح جواز الفعل والترك لا يجوز
اجتماع المتضادين في حق اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فما اعتبر فيه الرجحان الذاتي
والمرجوحية الاضافية ايضا وما بقي ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب بخلاف الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف لو اتضح وان ذلك انما
هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب جواز ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وعلى ان ذلك مبني على الخلط بين ما هو عنوان القانون وبين ما يجوز
فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من التفصيل انما كان من باب الالزام والنقض
والا فالاكتفاء يلزم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه

اخص من المامور به وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في موضع التهمة
بين قولنا لا تنفصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في موضع التهمة اضافية بالنسبة الى
غيرها في المثال الاول فنحن ايضا نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض
الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك انما
هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعته بالمعارضة بناء على ردنا بالمعارضة لما
ما الفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكانه يجمع فيه انه رجوع عن الكلام فان المرجوحية بالنسبة
الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكانه يجمع فيه انه رجوع عن الكلام فان المرجو بالنسبة الى الغير غير المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير
وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به التمثيل بالغسل والتمثيل بالازار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري
هو الكلام فيما نحن فيه وهو بعينه من المواضع التي امرنا ان دورها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بعد ملاحظة معنى الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب
الغير معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان تقول استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل بالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء
واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب النفسي متضادان وكذا افضل افراد الواجب التخييري فانه
واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ابعد ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل
راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودتين في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فخرج
عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه
كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج
الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز
المنع حيث لا تعلم ارادة الخياطة باي وجه كيف ما اتفق وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوص الفرد فان ارادة الخياطة
باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب
جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقول مراد المجيب ان مطلوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه
ايضا ما مر من ان المحال لا يزداد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا
وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام
ذلك لا لجواز الاجتماع مط فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مط بل مناط الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع كما هو المستدل
من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة
فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة
ذلك ارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة
فيكون هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة
الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة
ان اراد كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة
ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل
جزئيته كما يمكن منع
المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان اهل
العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم

يتوجه

يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة له لكان لما ذكره وجه اما بمجرد عدم العلم
بارادة الخياطة كيف ما اتفق فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره
بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا
مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي
عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك بل الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ممتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين
بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره
والا لعاقبتك اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث
انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي
لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم
قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد به انه يلزم تعددهما في الخارج ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينف
احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في تعدد
المورد وقد عرفت وروده في الشرع غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل لانه
من جهة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذلك المكروهات وغيرها مما مر وقوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت
انه لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما
هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم بذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام
المطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا ريب انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد
المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان به عالما بمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث
من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة
هو المقصود من اللفظ وهو لا يستلزم ذلك الا ان يستدل لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مامور به بالتمام وايجاد الطبيعة لا يستلزم
خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما حصل الامتثال في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن
هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ودافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي
ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لمخالفتي في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي
لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد
فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية القربة لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة
لا الشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس وكلا فان قول
الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب و
القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاره بل الشان ان تقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة الواجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض
المتاخرين الى التصحيح مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من
الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مط مم اذ في ترك الواجب
ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في بحث تكرار النهي ومنها
ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك
وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان للدليل الخارج مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها

معارضة
بحاله هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لا يثبت حجيته مع
باصل البراءة وكذلك ما ذكره من الاجماع على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من
مرجح يطمئن اليه النفس في الحكم على مقتضاه بالتخيير او البناء الثاني ان ما عنونه الفانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل
منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا وعرفا
وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج
وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج الثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج الثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل
والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو مذهب الفقهاء وهو الاقرب بهذا لنا لا يجب عما لها ولا موجب للجمع التقييد اذ
لو جب انا نفهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه سببه او العقل كما دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب التكليف
بما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو
سوء اختيار المكلف كما يفهم من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا فان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا فهم العرف
يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل انه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار
المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما يستفاد من جهة كونه من مقدمات
ترك الغصب لوجوب مقدمة الترك اتم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بعد الدخول فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة
في الفرد بعد الدخول بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد
الغالب الموجود لا مكان التخلص من جهة اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرج من غير دون اختياره او غير ذلك فاضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف
مصرحا بها في كلامهم اما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل سلب النهي القطع
المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما
انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية به واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية
عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا فعل المامور به وفعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي انه مستصحب لا
وجه لتخصيصه كلامه ثم يمكن ان يتوهم على هذا القول ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبني ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي وجعل التكليف
الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك في نفس الامر على الامر فانه لا يمكن حصوله مع الامتثال للامر ومراد المنكر هو حصول الترك في الخارج
وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام
يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة او علمت في الجملة واحتياجها
الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي لانه لم
يعلم انحصار المصلحة في شيء خاص حتى يعتد بعد حصوله لا بقصد الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية لا الاتيان بالفعل تابعا الا ان ذلك
هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب من الاخباث او الاواني والعقود
والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصول العقاب في ابنائها واتيان المعاملات
على الطريق المحرم ولذلك لا يمكن من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه ويحصل من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا ترتب الاثار
على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد من دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا
من الاحكام الشرعية لان عدم التعليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فان اراد من الاصل
العمومات ومطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يريد باصالة الجواز اعطاء ماله غيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس
مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو بمعنى
اخر والمراد به ان ما يتحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن
مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه من غير وجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان

الاصل

الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة
في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المبينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة ان محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق
النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به غالب المكلفين ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك ثلاثة
ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد ومدلوله ما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة
واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء
اتحد الفعل او لم يكن لانه خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي
او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما متعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه
او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه
ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثال النهي
عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلاة الكائنة في حال الحيض
فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يترتب على الزيادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في
وعمرو اكثر من زيد بذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد فانه يلزم من
العقل تمام مفهومه في مثل ذلك المثال ويكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلاة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه
منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكره انما يتم من جعل القيود من متعلقات المادة
ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
عن الصلاة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلاة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلاة او الحائض
المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالمكلف بالصلاة والحائض منهية عنها واما ما وقع المنهي عنه مع قطع النظر عن
حال المكلف ايضا كالامساك ثلاثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة
المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد المسلم للكافر وغير ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلاة الحائض واما المنهي عنه لجزئه
فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة وكبيع الغاصب لجهل المشتري على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او
لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الافعال كلها لشرطه واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقد الشرط
كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او لمفارقه
او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلاة والوضوء بالماء المتغير للصلاة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي
عنه لوصفه الداخل وهو لوصفه اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي
عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب المبيع ما وقع عليه هذه
الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن بيع الذي وعن البيع المشتمل على الربا
واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلاة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلاة
من مقوماتها ومن لوازمها لم يكن هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها
غصبا لا مدخلية له في ذلك الظاهر ان قوله لا تصل متكفل ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من النور
ولا عدمه فهو نهي عن وصف خارج ايضا كالنهي عن بيع ما الغرر وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه
في الوجود فكقوله لا تصل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع
الذي ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة لا من القيل الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر
الى الاجنبية حال الصلاة والبيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما
مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ما لذلك
يتفاوت الحال بين تلك الامثلة في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات

هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرء
بان اعطى من صلى بظن الطهارة فاذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم انه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به
في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا
الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه وهو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة
الى كلي التكليف المحتمل وتوزيعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثر الا في جعل
صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو بط وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء
لهذه الصلوة لو تعين بطلانها بالفرض الجديد ايض على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايض فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد
الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة مسقط للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف
الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الحال وعدمه فيصح في آن دون آن او جعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين
او يكون صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد
المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر في مقام اليقين
به بحيث لم ... فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن
ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء
بعد الصلوة في الوقت ايض بل يظهر ... فما اسقط القضاء في ... بينهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في
الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او بثبوت امر جديد بالفعل
خارج الوقت ايض وفي الوقت فقط ان لم يكن كك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما يسقط
القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة انه ربما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة
ولا في طرده بفاسدة انه ربما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات
فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بالاخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بانه كون الفعل
بحيث يترتب ... فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال وسقوط القضاء واما البطلان فهو
مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه
كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة
وللفاسد بصوم العيد وجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح وان كان بناؤهم على تغير الاصطلاح اذا تمهد لك فنقول الاقوال
في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثاني عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم هو مذهب جمهور
الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع فيهما شرعا لا
لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة فقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث
لنا على الدلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا
مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العموم
فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء
ايض لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا
عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة
ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك تثاب بمطلوبي لا ... اللغة ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع
ايض ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى هذا الفرد من العام خارج عن المط والعرف انما هو المحكم لان المنهي عنه محض المفسدة
دون الموضوع كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه اما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين الا التكليف
كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلابد

فيه من التخصيص ايضا وفيه ان منافات الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب و
الاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام
في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول
النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكن لو بعت
ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر عن النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة
دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في رأيت اسدا يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت
دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايض لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولان فظ واما الالتزام
فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان
المعاملات ما لم يخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوّزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا
قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب
ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على
الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع
اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى
الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا تناقض
التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه
وحققناه من التنافي عرفا وانهما التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما امر
ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل ما احل الله ونحوه لم لا يكون المقتضي منه مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكل ما سوى العقود
ولا يمكن التمسك باصالة تأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو مؤيد
كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل
اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله ع البيعان بالخيار وامثاله مسلما من اللزوم بعد الافتراق وان كان حراما
وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذر الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في السوق
والا يكون ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك
الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان
النهي لا يدل على الفساد فيهما مط ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة
مط في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا
والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر وان اصل المقابلة بالذات
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض وحمل التناقض
في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض
قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مط
شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وصرحوا به مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد
كما نقل من بعضهم ايض في معرض المنع احتجوا ايض بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم
بط لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها

شئ من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وههنا ان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لانه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المط ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والا لو حصته من الله والاتى الى السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تم من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فنتج عدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققنا واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضى كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والدلالة اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فافهم حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي عن التصريح بالصحة كما مر وبطلان الجواب عنه كما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استظهار لها والجواب عنه مما تقدم **تذنيبان** الاول انهم اختلفوا في النهي عن الوصف فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزم من القول بحلية البيع الربوي والمبيع بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص ان كان العقل لا يحكم به ومثال من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ايضا الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار اخذه في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مط وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب بالبدن ونحو ذلك لا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يتم فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وبما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه في الجملة فراجع الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر والحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن هو في النهي صحيحا لم يصح تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قلنا ان الحائض اما فتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني بط لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط عند عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو بهذا المنع والنهي طلب لذلك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ونكاح خلاف الظاهر لا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان

الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظ والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظ المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه

الشارح

الشارح العميدي المفيد الدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظ بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فراجح ظ والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل في الحواشي للنص بالسماء والارض وللظ في اواخر الكتاب بالاسد الغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير فقط بعيد اذ يفهم دون الاول ايهام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظ والمأول لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها عطفا على المسح وعلى الغسل كما نقله في الكشاف مأول وعلى الكلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام المحقق هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل في السماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مط حقيقة كان او مجازا ولا بد ان مناط القطع في الارادة والظن بها القراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب المجاز وان راجع الكلام فانه فيه ظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير معنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القراين الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي عن الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين للاحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم فانما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم وهما وصفا المدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق مثلا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما هو المدلول الموضوع له في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام او لو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن اصطلاح

المقصد الثاني في المنطوق

وارتكاب نوع الاستخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكمًا من احكام شيء غير مذكور او حكمًا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورًا في المنطوق ايضًا كما ستعرف **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحًا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرّت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلولم يقدّر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعًا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف فانه لما كان علّة الفداء لا يصح العتق شرعًا الا في ملك هذا يسمى مدلولًا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيًا على هذا فدلالة قولنا رايت اسدًا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنًا بشيء ولو لم يكن ذلك الشيء علّة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم الشرعي مثل قوله ع كفّر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علّة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولًا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول بحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على الظ المتعارف في المحاورات مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو الذي وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون محل المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالد وهما مذكوران صريحا في الاية وقد يتنبه عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالد فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه لا يريد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط في مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثال انكحتك بنتي وشرطت ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد سمته النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط لصحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولعله ماخوذ من المتحرك الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه مع انتفائه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان بحيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء

المقدم

المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو في الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفائه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة فيقال لا انزاش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره ثم ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثها ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم انه سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقوله علي ولو طارده وخاز قبلها الطلوت ولكنه لم يظفر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه ان مفهوم الجملة الشرطية اي ما نقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس صح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو بمعنى الشرط نفسه فالحاصل ان تحدث تلك الهيئة يعبر عن معناه ويصيره سببا على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة الالتزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما بقي من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس الفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد بالشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا ان الظ من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساوقا للشرط الاصولي في اصل قولنا مفهوم الشرط حجة يعني ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد عرفت ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها والظ انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا مهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاقرب الاول لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر العرفي ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف ان شرط في اكرامه اياه مجيئه اياه فلابد على ما ينبغي وكذا ما ذكره مرة في موضع حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس على الوجه ولا مسلم ما له فلو لم يستلزم العدم العدم اخرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غير ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان من خواص بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط الغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول انّ الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما بقي من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول مما خلطه الاصطلاحين فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي

حيث ما ورد بهذا واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لولم يفد التعليق انتفاء عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا فتنزه كلام الحكيم عنه وعن اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمال الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو ظاهرهم في هذا المقام السنة القائلين بالحجية فان المعتبر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتثبت باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا بدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر ونقل اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضوع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ثم ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضيه اصل اصلا على ان الحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع انه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وصوره بعلية انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من انا لا نستقرئ بحكم بان كلما وجد لفظ يتحصل له فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غايته الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نعني بقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا احتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات ظهوره من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع احتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين واليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاءه عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وهذا الاستدلال لا نسلم فيه السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وفيه ان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا انسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فمع فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر لم يحقق سبب المحل الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة الالفاظ لا يتم ذلك الا بان يقال اصالة عدم البدل بالسببية كما يقول التبادر يقتضي المدلول عليه بتعين السببية في الظ وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للمتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور ونقول الشرط او السبب المذكور كما ان الظ من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التاخير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو ارتبط بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وبعبارة اخرى ان الواسطة ممكن فلا يمكن نفي ارادة التحصن اذ ما لم تبغ لا يمكن الاكراه فقد يحصل النهي عنها فهو مدفوع بالمانع عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن اذا اردن التحصن مع ما هن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب بما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب في تحقق الاكراه وهو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سبق والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية منا نعرف لولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تقتل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصام ان خاولك سهو الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل او لو من هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته ومطلقا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن

من الشعر

من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام الحكيم فلولم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعد العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه لا يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لولم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة الكثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليبتلي السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك بل ما ذكروه فان قيل نقول اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا من القول بمقتضاها ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف بما بيناه ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان وما يترائى منها في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد خلاف الوضع غاية الامر يعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في فهمنا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على الحجية واما الجواب عن الثاني فظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر لا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا والحق في المسئلة التوقف وان كان الظ في النظر الاولي عدم استفادة كما هو الشائع ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فلا دلالة له على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع كما نقله في بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المط رقبة واحدة ثم ان هيهنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعري فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالبة وفيما نحن فيه التشبيه بالولد وما يتبنى ظاهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن يضره انتظام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم ان منعه زحام الجمعة عن الخروج ايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فحملها عليه لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة والموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان هيهنا حكم من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب الحكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي الكلام في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا من منطوق واحد وملخص منشأ الغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف

للاصل والموافق للامثلة وارادة على التقييد كما لا يخفى على المتتبع الثالث مقتضى مفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور
على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه
ان لم يكرمك وهو غلط لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى
الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضا من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضا من سؤره
ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من المحققين
قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة
الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزم ان يصدق
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزم ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب
المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضا من سؤره ويشرب منه بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من
العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك واثبت جزيا بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا
منطقيا للمنطوق وان كان صدق مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا
والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد
رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما ذهب اليه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق
فكل قيد ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة
وما يقال من ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم
قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان نفي
لعلة العدم وجودا مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي
من سؤره منطوقة في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول اللحم مع كونه مشتركا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما
فبقي بيانه الى وقت الحاجة نفيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشترك فقد يصح ان يقول مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره
الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقول كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني
فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من الخرازات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان
القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير القيد عن الحكم الخروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر
من اللفظ وعلى لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم
قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة
اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم
لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق الطريقة اهل الميزان فحينئذ يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السور والنفي
والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه حينئذ ان بعض الاخر من السائمة ليس فيه الزكوة وهذا مما يبعد ويقل
وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا انه يمكن ان يحقق
ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان
يرجع القيد الى كل فرد واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا ما نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه ان يجوز استعمال سؤر كل واحد من
افراده فمفهومه ان الحيوان الغير الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضا من سؤره موافق لايهما
وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى
ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على
ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق وسائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف
لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها ثم

ان يقول كل واحد من افراده

فلا يتناول المنطوق

العلية

العلية العامة ثم والا لكان وجها وجيها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم
الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها
في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على المخالفة في حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر
ذكروها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها
في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولك بعت هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى
الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الجنس
وتميزا في الخارج فلا يتضح ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق
عدم الدخول لا لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل
بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل
خارج كالاتيان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا
يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع لفظ لوجود الشيء وعدمه اما اولا
فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم
كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه يلغو لخلو الكلام عن الفائدة حين تردده بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل
احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل عندي قرء فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايضا
اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان خروج الصوم الليل ولا يجب
بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة
بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم
ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولنا خروج الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم
من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع ولم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد
الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعد الوصول
بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان
يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجوازه فيما كان اخره معلوما مخصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت
من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك تتحقق في العرف لتحديد المنازل والاعلام المعالم
فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية ملحوظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما فلا يرد التجوز ولا يحصل
منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت
اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة
قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره
والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار والمتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما هو
للمشاهد كاخبارهم عن عيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى هو
مقتضى البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكان المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط
لا نفس الصوم والا فلا معنى للمفهوم الحقيقي الى نصف النهار في الحقيقة فمفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم
جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار
انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا الى اخره فنقول هناك شق ثالث
وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر في نفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا
عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم يدعي استلزام

ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما
الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما
ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الا
زيد الشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه لما هو لنكتة والتحقيق ان الاولى تعميم البحث في كل ما
قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني ومن اشكال لعلة الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد لما من
دعوى التبادر وهو غير تام في الجميع وذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم
او المنطوق والصواب ترك هذا النوع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع
وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر من الدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من
قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو
بط وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة
الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان
كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة
كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا
يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما هو في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى
من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير
وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا لزم دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير
مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فالقول بالموجب كما صرح به علماء
المعاني وبط وجهه ما سبق واما ثانيا فبالفرق بين الصورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو
الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد
به الذات الموصوف به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني
حصر الامارة في زيد لانه مقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا
به كونه ذاتا موصوفة به هو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق
الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود
بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل
لو اقتضى الاتحاد واجب التقصير فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا
مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما هو فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة
الكل منهما ممتنع لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره مفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر
لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد الحيوان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل
من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس والاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس
المفصل منه ان كان بمجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فينبغي التعريف لغوا فعلم منه
ان المقصود ان زيدا حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار اليه ما ذكرنا المحقق الشريف في
بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا
لان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس في جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم
ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اراد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك التحقيق

مر

قد مر ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على
الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المقدمتان الحاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا
في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند
اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما مر في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون
والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به العلماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما
كما لا يلزم في زيد قائم او انحصار القائم او الانسان في زيد اما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم
في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم
وكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه
كما مر وقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانه خبر بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه
وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه
وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا
ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني
بط بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية
لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا
بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في ذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لا نذاره غيرهم ايضا
وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة ذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصارها مطلقا
ارادة الله في ذلك ان عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد يثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما
زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا
الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا او الظاهر
ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من
الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة الانبياء واحتج الدقاق وبعض
الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص وهو نفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست بزان
اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه بهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب
فيذا فيما في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما
مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا ولا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم
يحتاج جوازه الى رخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافله فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم
فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل
المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق ح
لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول تقتضي عدمها فلا بد من الترجيح
واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة
جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون الاذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو

الشاهد انه مقتضى المنطوق كما اشرنا وكل كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر انه لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكرية وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعمالها عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة او اكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم بعد تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة ونحوها للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث الاختصاص الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث

في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على الاستغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها مما لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الاتيين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاؤه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي وبطل الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف معنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكام المقصد الاول في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا ان ضرب واحدا ولان من ادعى ضرب رجل لو اراد تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واذن له من جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمالها في كلمة ما في ذوي العقول واعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بنيها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول انه المخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم لا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقها منحصر في النقل الصرف محضا بالتواتر او الاحاد او بما انه متصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه يثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع احتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة

السلب ونحوهما

السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع لا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما تثبت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص بمرجح الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص ويمنع انحصار المرجح فيما ذكروه ثم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تع ومصلحة اخرى منه تع مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات للدلالة في وقت دون وقت وشخص دون شخص ما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب وقوله بان مراده ان الواضع لا يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالقاف لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لا كما نحن والعلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فيقاس عليه عصير غير خمر والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوزه لتسمية كل ما فيه هذه العلية خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة من جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت بين المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب وسبحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح القوم الجاهل باوضاعهم كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا بد ان يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدواب الدايرة في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من واضع اصطلاحاتهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يتميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب من العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى المعرفة من الواضع فالمقصد بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الحقيقة ومنه تطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي والمجازي فانها تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب النقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر او احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني فخبر الواحد التبادر عدم صحة السلب الاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعمل في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع ولما خارجة العقل وكون الاول متيقن المراد واما الماهية

على فرض تسليم انها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ابتداء وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادراك
الوضع من جملة التوقيفيات فلا بد من النقل المتواتر او الاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه فبالادلة الاجتهادية
المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على
العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما في قتل
المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها
الى التخصيص بمخصص ظن انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة او لعله نظرا الى ما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل
ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من
الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من
لفظ وقد خص منه وتعبيرهم عن ذلك بما هو مذهب على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه الا ان حاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي
يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها
حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو بنفس الاشتهار بل لان ذلك اللفظ حقيقة له والمثل مطابق
للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في بعض الايات بانه بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا
للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر من الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وبانه
لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا
لاستوى الكل وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع والنقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة
فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف
عدم ظهور المآخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم ولارادة الهيئة
الاجتماعية مجاز للتبادر وخلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ
سائر على اطلاقه وان كان ظاهرة في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم
فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما يجيء
في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذا النكرتان
الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاقهما بالزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل
مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرطية والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست المتكررة بخلاف
كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها
بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان واني ومنها متى وحيث وكيف واذا الشرطيتان اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا
منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر
فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون**
اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد
بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم
ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي
هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحققه مفهوم وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير واللفظ الدال
اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة
لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها
كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى مقتضى وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب اللحوق

للحقيقة كما سلمنا لكنه يعين بدليل

هذه

اللواحق ومعان نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد
من اللواحق في كل واحد من الاسماء العلمية جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات
ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى
الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا وملحقا
به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط
لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه مستعمل في الاسماء
المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا
ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعد تسليم ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس لغرض منه الا
انه متعلق بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا امرأة انما هو لبيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر
ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية
عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شيء
واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير
المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا يفهم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام
وغيرهما من المتممات واستشهد بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من
المرأة فان قلت انما اخذه هذا في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك
لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد غير المعين بل المراد انه هذه الماهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما
لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم
ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين و
هذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب لكن القائل بدخول
الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لانه نظر الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول
بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة
بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل وعند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذ
كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على
القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام
وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام وغيرهما
يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في جميع احاد الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب
ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم وضع بعضها على بعض بان توضع مثلا رخص العرب اولا
في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والتنوين لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا
جزاف واعتساف والقول بان الجنس معرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد
من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما
يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب
موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان
السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها تحكم

ومعرفا باللام موضوع لكذا صح

ومعرفا بالالف ... لكذا

نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللواحق وقد يلحقه التنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة
ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه
الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا الواحد ولا الاكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يبقى لرجل اسم الجنس فالمراد به فرد ما
من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي
وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين
من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة
الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما
سننبه انشاء الله وان اشير بها الى التعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان
قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه
كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد به تلك الماهية باعتبار الوجود يعني مطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود
في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق
واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالذي
فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجه ان معرفة الجنس
لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان
الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى
ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام
او يقصد تعيينه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة
فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام
في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد
عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ او الوضع
وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع
والظاهر انه ايضا يستعمل في كل من معنى النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة
المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما
الكلي الطبيعي فالمناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي
ما الجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس
يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص الجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من
الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يتوهم في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي
حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور الملتحقة منه فيبقى لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية
وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعين كما في قول الشاعر وما ادري وسوف اخال ادري اقوم ال حصن
ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان
هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون

سبيلا

سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقول رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري
جميع ما ذكرناه فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع مجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان
من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد بها العهد الخارجي
بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق الجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به بالجنس يعني
ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلعم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز
لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد
منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون حينئذ ايضا مجازا نعم يمكن ان
يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون لارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل
انسلاخ الحقيقة وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع
قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون
مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة وانها
مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الفهم والتركيب فيعني تعريف
الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي
او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان الاستعمال في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد
من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي
هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف
الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما يظهر من عدم
الفرق وضعفا اخرجه عن تعريف الجنس وادخلها صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا
بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه فيصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد
الذهني لكنه في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر
ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد
مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يبقى التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة
عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما الا انا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين
من الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في
ارادة غيره معه ولا ريب ان عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ
الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه
وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل
الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون
الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في
بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات
وضع جديد للهيئة التركيبية ويقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل منها وتعينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما يستدل كو سيما اما
عدم ارادة الفرد فيرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التفريع في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن
الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه انشاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء
فقولنا رجل جائني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى والظاهر

الثمرة فى المجاز عن القرينة كقولنا رجل جائنى فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعول له متبها الاسم الجنس
ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها فى الذهن والظاهر انه حقيقة فى النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون
مجازا ويحتمل كونها حقيقة فى الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلى فى الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة
وايها مجاز منها حمل الكلى على الفرد صريحا مثل ان يقول زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل فى زيد بل استعمل فى
مفهوم الكلى الذى يراد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضى الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو
المفهوم الكلى فيلزم ان يكون الانسان منحصرا فى زيد لانا نقول الاتحاد الحملى لا يقتضى الا اتحاده مع الموضوع فى الوجود ولا يقتضى
كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود
واحد ان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب لا يصلح الا على سبيل المبالغة
هو مال قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر
فى مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه فلا مجاز فى اللفظ اصلا بل المجاز انما هو فى الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا
زيد الانسان معرفا باللام وان سميناه مجازا فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلى على الفرد ومنها ان يطلق الكلى ويراد به الفرد وهذا
يتنوع على اقسام مثل جائنى رجل وجئنى برجل وهذا الرجل بقى لكذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد فى كل منها بان يكون المراد جائنى
شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز فى الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام
على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه
قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلى وهو الجنس على الشامل للقليل والكثير المنشأ ان لشئون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون
والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا فى بعض الصور واما اذا دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعى هو معنى النكرة كسائر التعريفات
الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففى قولنا جاء رجل اريد شخص معين فى الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعنا
ه فى ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل
بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام فى زيد انسان كما مر ولا مجاز فى اطرافه ولا فى النسبة كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم
تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام فى زيد انسان كما مر ولا مجاز
فى اطرافه ولا فى نسبة كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز فى اللفظ بالاطلاق فان الحيثية المجازية لا غير مثلا معنى مجازى
للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم اتحاد الكلى فى الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافى التحقق الرجل فى غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل فى الفرد
مع قيد الخصوصية واطلق عليه المفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله فى الماهية والتشخص استعمال فى غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا
يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير فى هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة
فيما وضع له المستلزم فى ظرف التحليل للحمل الذاتى فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا
هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتى وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى اخر
بان يفيدان هذا ذلك بعنوان الحمل الذاتى لا المتعارف فانا اذا قلنا رايت اسدا يرمى لم يستعمل الا فى الرجل الشجاع ولم يستعمل الا فى رجل
الشجاع ولم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذى اريد من هذا اللفظ فى زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما
وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد فى هذا التركيب مجاز من حيث ان اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة
وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففى هذا المثال الموجود
الحمل المتعارف للمعنى الحقيقى بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتى فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقى الا على مذهب السكاكى
من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد عليه لا يفيدا تحادا فراده فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقى على المعنى المجازى ليس الا من باب الحمل

الذاتى فاذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى اتحاد المحمول فى الموضوع واتحاد المستعمل فى المستعمل
فيه واذا عرفت هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث واطلق فيه الغيث على النبات
بعنوان الحمل الذاتى ادعاء يعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو بمعنى انه اريد منه النبات الخاص الذى
رعوه فالمطلق الذى رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد بالحمل المتعارف فى
ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا فى معنى وحقيقة فى حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازى من جهة اطلاق الكلى على الفرد اذا تحقق ذلك
هذا فاعلم ان استعمال العام فى الخاص يعنى الكلى فى الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود
لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى فى فرد اخر لاستحالة
تحقق الخصوصية فى موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى
اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف فى حمل المشترك المعنوى على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل المعنى
الحقيقى والمجازى على معنييه من التجوز فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء
كون العام منحصرا فى الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا اتم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله فى خصوصية اخرى
فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل فى غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية غير منسلخة بالمرة
حتى يصح استعماله فى الخصوصيات المتعددة وكلامنا فى هذا المعنى المجازى فظ بطلان قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى
هذا فدخول اللام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقة فى المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام
للاشارة الى شئ يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجى واياما كان
فلفظ المدخول مستعمل فى معناه الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف باللام حقيقة فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حققناه
مع ان الكلام فى كون لفظ الكلى حقيقة فى الفرد او مجازا ولفظ الكلى هو مدخول اللام فلا مدخلية فى تحقق هذا الاطلاق اللام وغيرها
من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتضح المقصد واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس
الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما وتحقق له المعهود الذهنى فهو حقيقة غير واضح
لان معنا كلامهم فى ذلك هو انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة فى الذهن
المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية واعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقى فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة
الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافى اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها فى ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية
اللام فى دلالة اللفظ الكلى على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا
الى انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما الا انه لا وجود له الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة فى حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعماله فى حال ملاحظة الافراد يثبت من الواضع كالمشترك فى اكثر
من معنى لا يقرره هذا فى اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا
الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على
فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده مع الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلق هنا من
المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف
باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى ضمن فرد ما الا حال وجودها فى ضمن فرد ما لا حال وجود
فى اعيان الخارجية ولا معنى لحصول ذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة
ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على
قولك جئنى برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة وبعض
نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة المحولة فى مقابل اسم الجنس له وضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين

معنا فرد ما وهو ايضا كلي وطلب جميع لطلب الكلي لا الطلب للفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل
الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو
اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجوب بالفعل اللازم لعدم الاطلاق بالفعل
هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بخلاف هذا الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة
فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي فهو مصداق فرد ما لا مفهوم وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه
وان اريد منه اسم الجنس فصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة
الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية
كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هذا هو
الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشاء من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع
على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح وحل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والنوم جنة من النار و
الحركة والخبز كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصوره معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل
واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك في هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لانه تبعيته غير مقصودة بالذات
من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفاوت
الى فرد ولكن يلزمه وجوب يكون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مط فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو
مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم
بتعاقب وجوب ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في
الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو الموضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه
معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل جزء من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في
موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار
ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق الحقيقة من
غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بمثل ذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف
بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما
وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في مبحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل
الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا
عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم
يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق
في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل
انى اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر
الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم
في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس للسان امر مقصور على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر مع ان الفاضل الجليل نقل الاعتراض على
دعوى الحقيقة فالقول بانه ايضا غير عزيز مضافا الى ما نظم من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان
نوع حين تعريفها الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان الاتيان بفرد ما مط بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس
فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق
يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله نعم جاء

قوله الاول فلانه من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فهو غير جائز كما حققناه في محله [illegible] منه رحمه الله تعالى وبركاته عليه وعليهم اجمعين الطاهرين

رجل من

رجل من اقصا المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول لتحقيق المقام على ما ذكرنا في باب الاستعمال وان اراد
انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا او جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال
اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في
احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لانه استعمال
ما هو موضوع للكلي في الفرد مجازا ونادر به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مط فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة
افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد
الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة
في الموارد الخاصة فهي مستعملة نفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات
الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص انتساب الفعل الى كل مخاطب خاص طلب بنفس الموضوع له للصيغة واستعمال
الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب بكرا او قال لخالد اضرب هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة
في هذا الموضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه
الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع
وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا
في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب
والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب او ايجاب فان هذا
ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلق لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا الاستفادة
الطلب ملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب او الندب فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب ايضا فعليك
بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا
من التقرير في الجمع ان لا يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق
لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عموما يشمل الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع
الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن
جاؤوا او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي
خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا
في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فتندرج فيه ايضا في
ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها
ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه
بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة من الابدان قد اعتبرت
منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على التحقيق وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس
امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود انه امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر
مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه
يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون
مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم

والندب بمعنى الامر الطلب الراجح فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول يعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب على عدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا صح

الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يبعد ذلك فيصح ان يقول للرجال عندى درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا فى استحقاق درهم واحد لا يثبت لكل واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا فى افادته العموم ولا يضر فى ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادى لا المجموعى وينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سبب الهجر المعنى الذى كان يقتضيه الاصل المقرر فى المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة فى العموم فيكون فى غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مط فى كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلى بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كان محصورين وزع اليهم جميعا مع الامكان والا فيقتصر الى ثلاثة فصاعدا الا ان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضى القول بكونه حقيقة فى الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلى فى الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظى اما القائل بافادته العموم فذهب انه حقيقة فى الاستغراق ولعله يدعى وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندى كونه حقيقة فى الجنس للتبادر فى الخالى عن قرينة العهد او الاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعى الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى فى كل واحد من اللام والمدخول والخصوصية النوعية فى مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات للغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الخصوصية النوعية الحاصلة فى انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجرى اصل العدم فى واحد منها والكلام فى ان مدخول اللام حقيقة فى الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة فى الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا فى مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معناه اما موحدا او بكونه احد المعانى المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقى والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقة فى الاستغراق وسنبطله انشاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح فى العرف فى كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جاءنى الرجل الا البصرى واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بعدم جواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءنى الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخبار وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادى وبقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء فى جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السواء لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ فى الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق فى الجواب عن الاول ايضا فان الموصوف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يتوهم فى الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو فى دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل فى غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التى هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبنى على الاشتراك اللفظى او على اطلاق الكلى على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة فى تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هى والمفروض انها لا تنفك عن شئ من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهرى بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شئ لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها فى ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا اليه فى مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها بعد الامتثال بفرد فى الاوامر يسقط التكليف

وذلك لا يستلزم

وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الاتيان باى فرد يمكن حصول الطبيعة فى ضمنها واما فى مثل احل الله البيع فلا استلزام للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك لنا مسلكا اخر فى استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى فى كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ولا فائدة فى ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقدير الاخر ثم ان الشهيد الثانى قال فى تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه من فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث به ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى فى هو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف طلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا فى عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة تقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا يقتضى الحمل على العهد مط اذ قد تقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقاطيع وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى المشروب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضى الحمل على المعهود كما فى التالى الاخيرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع ان فيما تقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه ان اريد ما يشمل المعهود الذهنى فلا توافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى مع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب فى التمثيل ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بازيد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال فى موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد او العموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره ويرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم المرادية نعم لو اريد به ما يستلزم العموم كما بينا سابقا ولذلك قد صرح لكن يبقى عليه الاشكال الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه ان ارادته انه حصل العلم بسبب تقدمه ان هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس لاجل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعانى المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى ان ما يليق بالمقام وخلط فيه الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى الافراد الشايعة معهودا وجعل الالف واللام اشارة الى التصاقها المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا فى العهد الذكرى والتقدم فى التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة مما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور لم لا يبقى الاحتمال المذكور فى صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لا ينصرف عن جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك العلة مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقى والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله فى احد المعنيين اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد المعانى المشتركة فى ترجيحه والمعارضة الشهرة فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اى تقدير فتعين ارادته ويصير الباقى مشكوكا فيه

وذلك للبس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على انه تقدير بناء انعقد هذا فنقول ان العهد الذي جعل معيارا
الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا اليه مكانه سابقا الا انه
لا يبقى في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم خلافا للشيخ تمسكا بافادة العموم نظرا الى الحكمة والجبائي في حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل للاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته
على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان
العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر
عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على
جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني
بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين
ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال
وله علي دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا الثالثة الامر باتيانه مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلاثة
مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه المقصود
بيان تحققه لذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة
حمل اللفظ على العموم اصلا ويمكن في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيد من المثالين الاولين
ثبوت المجيء هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة
بها يعمها فلا يلتفت الى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال
في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يكون الاجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة
واما احتياج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل فهو خلاف المفروض فان
المقصود منه بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم وما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه
اذا حصل عدم المنافات للحكمة بحمل اللفظ على العدد المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم
الا ان يريد كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا
بخلاف الكلام في مطلق جمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل
على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل يجب العمل ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم
اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل لا الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان
قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق
عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة
ان يرجع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم
لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد بحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو
مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين الظ في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية
واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه فيكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان
ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال بمقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها
الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم
ثم ان كلام المجيب ظ في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك
في عدم وجوب الازيد من الاقل لا الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاء
رجل من اقصى المدينة مثلا في الاجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه

مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه هو احد معانيه فهذا مبني على مذاقه في معنى عموم الافرادي والمجموعي كليهما فيجاب بمنع الاشتراك
اولا ومنع الظهور في الجميع ثانيا ومنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه خلاف احوط وعلى ما ذكرنا لا
يرد ما يقال ان المنع لاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان
دلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل
جميع المعاني فاتضح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتدبر **تذنيب**
الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق
في ذلك بين المذكر والمؤنث ايضا ومنها والظ انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع للتثنية المتكلم لفظ لنا انا
الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك صنعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون
والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين الام عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين
فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو لدليل على الحكم لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون
وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي
معه مع ان بيان اللغة ليس من شأنه ع فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى
شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد المعنى المصدري اعني الانضمام والظ انهما ايضا محل النزاع
والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان
النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة يفيد بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذا
فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لن او
غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان
يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما
توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة
الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة فهو ظ في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كالمثل
ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيهما فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم
لكنه نص في افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجنس ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظ ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب
جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها مائة فولدت
ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك
الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على
العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم
على البدل لا الشمولي وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف
العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا او لو وقع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم
وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد
الاستعمال في الاطلاقات وتخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق
كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد وليس ببعيد الا ان الفرق بين الفرض

النادر فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة فيتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة وما هو
في غاية الندرة فهو توقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب لئلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن
خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هي الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من
قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن
التوجيه بما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في
قولنا اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالاسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه
جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبعد ما بعد الواحد امتثالا
لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققنا في الواجب التخييري ومسئلة الاقتضاء الامر للاجزاء فقليل لو حصل مرادا من اللفظ بل استفيد
من خارج ثم لو ان الطبيعة لا بشرط اذ تصور لها قيود وشرايط متعددة مقيدة ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه
ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة
والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في
هذا الكلام تتقيد بارادة فرد ما منه هذا يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى
ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم
في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة نعم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة
مطلقة بالنسبة الى عدم الالتفات الى اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان
عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين ويخرج
فرد منه عن بعضه الا ان يعتبر ضمه الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية مثل لا رجلين في
الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا
واما العموم الافرادي كما بيناه انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور والنكرة المنفية في المفروض في العموم الافرادي مثل لا رجل
في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يحتمل الا الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عنه الجمعية والمفروض
واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمال ارادة الوحدة المعينة وغير المعينة وفي الجمع احتمال الاثنين
ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد كاثبات الجماعات ونفي الجمع اثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر
فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان الاصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو
ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد
فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال كالقاعدة الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة لان
تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المسؤول بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سؤ
على انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه
ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه الا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر
انصراف الجواب الى اطلاق السؤال المستلزم للابهام والاصل في هذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم
المعصوم من ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ولدلالة الاخبار الصحيحة وما
يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يقينا فمن قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم

بثوت

ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد
من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية
متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين الثابت انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا نسلم اندراج هذا الشك في النهي
الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك
مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده
في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك او الوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي تقدير
انما نشأ عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو
غير معلوم فقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما
يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اذا لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم
حاله من المسؤولات ما يعلمه المعصوم ع واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا على العموم ان لم يكن فرد ظاهر ينصرف اليه ولحتمال ان
يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه
مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه ما نقل فعل المعصوم ع سواء علم
جهة الفعل كما اخذ ما لا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل
من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذا
يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها وانها محتملة لاقتضائه في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما
التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي اكفر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في
باب القياس ايضا ويذكر للقاعدتين مثال الاولى ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصيت ام لا والثانية
حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا
اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فانا لقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة فاعادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة
من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر
اهل الخلاف وذهب الحنابلة الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة
من قولهم بعدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي في النسبي لا يتحقق
الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء جزئه والقول بتجدد التعلق وعدم الطلب مع انه لا معنى له لا ينفع لالتزام
حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي
بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عندنا القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة
للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملقى من الموجود للعدم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت
المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت فان الطلب من المعدوم ممتنع اذا
كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في العدم ولا اقتضاء الطلب مطلوبا
منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجود بان المعدوم يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب منهم بالفعل
باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك من قبيل انت وصيي تفعل كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين
بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك بانا نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات بالتغليب
وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققنا سابقا وما توهم في دفع ذلك من ان جميع
الخطابات معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم
استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرايط قطعا كما حققناه سابقا
والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وحققنا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يفيد ان الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجد والغرض من التعليق

بالشرط هو اعدام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ح وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد
بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط الاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة الغير
الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل النظر
المقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت
الخطاب كما لا يخفى وما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز
الخطاب في الكتاب لمن يصل اليه بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في
المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تتصل الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو
العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والمخاطبة مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع
الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين
بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك
اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة
ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت
لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع
والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه
حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب
فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم ولا يجب
عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين في زمانه فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة المؤونة الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة
الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان الشرط الاشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام
مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي ص
او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك باختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او
نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام ع او نائبه بخلاف
ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير
بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا بحاجة فلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ص وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال
ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس
الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع وغيره
ثم نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في هذا الاية
الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى
هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل
ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم الادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلومة
اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره
بان المراد ان الفريقين مشتركان الا فيما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع النزاع مختلفا فتحقق المقام
ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مط ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة
الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مط كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور

وان ذلك

وان ذلك صار سببا للاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بعثه في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون
رخصة ع اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص
فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فمال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت
الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم
مدركين خدمة النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا
فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مط بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع النزاع في ثبوت
الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب المخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم
لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مط لقبح الخطاب عن الحكيم
بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراك مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما
ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر
فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان
الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من
ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد فيه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة
على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة
فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك اما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع لمشاركتهم ح فيتم القول بشمول الخطاب للمعدومين وعلى القول به
يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم
الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي ص او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم
او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل موت النبي ص وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين
فاذا اتم القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب
للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فهذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات
التعلق بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على
القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير
صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما تترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم
لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فلينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط
الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد فكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام
بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقد الشرط فهما مشتركان
فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص للاول مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب
بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول الله ص رسول المعدومين
هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة
الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد
ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشافهة
الرسول بينهم لا نقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم
فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع
والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر

المخاطبة

بروايات تدل على مذهبه في بعض الافراد كما في قوله الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي منه للقائل بالنجاسة والرواية
الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها المختصة كل واحد منهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة والدم والبول ولا عدم جواز التوضو
عند الشرب وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند
او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يعلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال
اثبات نفس الحكم لا عموم شموله وبالجملة في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات
مع انه هو المهم وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بنفيها مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهي
معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة لابد من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها
البعض ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل الا ان
الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان
او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجود للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا اليه سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه
عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن
اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في الجميع الا قليلا بالخطابات المنفردة ايضا مثل
افعل ولا تفعل ونحو ذلك لا ريب في عدم شمولها لغير المخاطب فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من الخطابات
نزلت في جماعة لم يكونوا بعد النبي ص وما ورد في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما
هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب
كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشئ من الائك يا رب اكذب بعد
قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه
بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين
مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك الاحتجاج بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وبعموم الانذار في الخطاب كما
مر وكذلك بقوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها
الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الاعم بل هو بنصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاعلام للفراسخ
وقد يتوهم ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب مقام المبلغين واحد بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان
الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى
حينئذ من المعصوم بالخطاب مسمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل
زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان المعصوم لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ للمعدومين لانتفاء احد الشيئين فكذلك في الازمنة المتاخرة
لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداد بحسب الزمان او الدعوى فلم يبق الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو قار متكلم
لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب كساير القراء يكفيها الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس
الوحي لان الخطاب لله تعالى ولا يتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية تفهيم
الخطابات فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة
الارادة فلعلها كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص فيتجه فلابد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع
وغيره وليس ببعيد على التقدير يختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حين الخطاب ونظير الوجه المتقدم
الثاني الصيغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما الاشتراك بالدليل الخارجي هو الاجماع على الاشتراك
وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك الا فيما يختص باحدهما يقينا
كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل ان

الاصل

الاصل فيهما الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصا بالرجل بالدليل
وكذا استحباب وضع اليد على الفخذ فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل
عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم
دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لا تشترك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح
الباب في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين مثل
الرجال والنساء مثل لفظين مختصين بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم ع يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بهن واما مثل المؤمنين
والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنقل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو
ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله يا ايها النبي يا ايها المزمل
وغيرهما لا يعم غيره

المقصد الثاني

في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة
كلفظ كالجمع المعهود من ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل
يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي
كقوله خالق كل شئ والمراد غير ذاته تعالى واما فعل الشارع واما القولي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
واختلفوا في منتهى التخصيص الذي يجوز اليه كما هو الاشهر انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد في سبيل التعظيم وقد
يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم
اهل المصر الا زيدا وعمرا وقيل لابد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان
وقيل في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله على
عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص
الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة
واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او عدد
محصور كثير فيقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف
ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر الاشكال
في مراتب القريب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير
البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل
من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب في اوايل الباب
اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج
الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان و
استنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم
الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع
بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق
مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم الاولوية لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض
بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان قرينة الاكثر تقتضي تعيين ارادته
على ارادة الاقل لامتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام
المخصوص كما لا يخفى لا اثبات جواز اي فرد من افراد التخصيص على ما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين
المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكرت ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات في بعضها مثل اذا قيل اقتلوا
المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك الكتابي يحرم قتل المجوس وعدد

عن قبل اهل الكتاب و فرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ
تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكل جزء ما به لا مفتح لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جهة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن
اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم لكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما اريد
بعضهم النكرة المطلقة الماكول تعيينها الى اختيار المخاطب لكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل
لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل
وفي جوابها هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك
انما هو الذي وجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو الكل
فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض فليس مراده بان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي
ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم
والخصوص حتى يثبت والكل فيه وما يظن من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما
اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو منتف في الجميع فيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع
الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقي وهو
فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا فضلا عن صحة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا
تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية
فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المتنازع وان كان يرجع اليه لان المراد بالعشرة في الحقيقة
هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود وكان المعنى له علي دراهم عدده عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها
بصورة المفرد فان معناها جمع مما ذكر فاظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكل في الجزء ايضا وانما هو في العام والخاص
المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعله لتحقق الجزئية في افراد العام
عقوق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة
العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام
بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة
نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك
اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف ولا محاجة هذا نقول ايضا حجج وامثلة اخرى منها قوله تعم وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم
لا من باب التنبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمال الحاصلة في كل واحد منها وصف الجماعة
صار بمنزلة العام او لان العظماء جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيعلمون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعم
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل
للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رووا اصحابنا
عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله للحرب
بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضعف والاحجام عن الحرب بكون ذلك سببا لجراة اهل الاسلام
فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب
فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وحزبه وتكلم عن مقتضى مقصدهم
وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرار المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها
انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب
ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس مجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير
قولنا جاء رجل من الاسر عندك لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للمعهود الذهني المساوق لها في المعنى الحاصل

ان المراد

ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس
واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا
فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وارد
اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة
والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من يكرر التخصيص الى الواحد لا الاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابها
يظهر مما ذكر وما سيجيء قانون داخل العام فهو كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمة الاولى ان الغرض من وضع
الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لعلمها بالوضع واستفادة العلم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم
للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصد من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها
الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه حيث جعل الدلالة غرضا
للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا انه يصير بحيث يكون موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي
كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ لجمع الفاعلين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني
لا جل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل معنى المركب ويحصل به تفهيم المعاني المركبة ولما كان المقصد من وضع
الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع لا ينفك الدلالة
غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون مرادا وما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا
بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة
على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لا يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق
ذلك في محله فان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مط وقلت انه حاصل في المشترك
اذ تصور معانيه يحصل بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعمال لا يلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس
تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا
له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد
فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب بتبصر الى ما ذكرنا بنظر كلام المحقق الطوسي ره في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس
ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على الحدود الدلالات بقوله
واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته
عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على
المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على
معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه
نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة
جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد احد المعنيين
لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان يراد بالمشترك الاحد المعينين فاللفظ ابدا لا يدل
الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام ويتضح ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما
كان مقتضاها ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل
واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الى استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك
في معنييه حتى يتوهم انه اتحد مصداق اهل الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما استعمال اللفظ في الكل والجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله
في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى

الاخر الذى هو الجزء واما مجرد تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء فى ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعنى فى ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ فى الجزء مجازا كما يتوهم وكذا فى الالتزام واما استعماله فى الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل فى الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل فى الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة فى الصورة الاولى مع المطابقة التى هى الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التى هى فى ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة معنى الاخر الذى هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس كان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام لينقح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال فى الملزوم واللازم واقول انا نمنع ان دلالة اللفظ على الجزء فى ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا فى حوالى بنادستاق مسمى بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام القرية انما هو بالتبع وفى ضمن انفهام الكل ولا ريب ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمنى ومن حيث انه نفس احدهما فهو مطابقى الاخرة قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذى هو دلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه فى ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذى ذلك المعنى جزئه وهو مم لما ذكرناه ومما ذكرنا يظهر الكلام فى الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف فى دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان المحقق الطوسى من قوله لا يراد منه معناه التضمنى بما نقلته عنه لا يراد منه معناه التضمنى الحاصل بسبب تلك المطابقة بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقى واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين الذى هو الكل وبتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقى الاخر الذى هو جزءه بالاستقلال ومن ذلك نقدر على توجيه ما نقلته عن الناقل بالمعنى فى توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا لك يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد وبنده بان مراده امتناع الدلالات الثلث التى تتوقف هى الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام لكن مع هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم وروده ما ذكره انه لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمى القاصر فى تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمهم انما هو ذكر ما الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها فلا يلزم منها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعانى فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع او تمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة اقول والتحقيق ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعى وفائدة فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين

الوضع النوعى لافادة معانى اشخاصها من تحقق نوع التركيب

من التركيب

من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع فى هذا التشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول به مثلا على النهج المقرر فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تحقق فى مادة ضرب زيد عمرا افادة صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضروره حصول الكل فى ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه ثم قد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت فى اوضاع المفردات كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا للحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى فهم مثله على عشرة الا ثلثة انهم يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظها اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية غلط فاسد لان النبى كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه الاول فى تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقديره اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور والمستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمقصود نفى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرناه اوجه وبالجملة هذا النوع من التركيب يظهر بما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر وغيره بعض الاستعمال فى غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع والمراد الاخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل عن ذلك خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا فقتله وحربيا بسبب اختلاطهم معهم ولا يحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا فى قولنا له عشرة الا ثلثة هو معناها الحقيقى ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة فليس فى الكلام الا اثبات واحد فلا تناقض اختاره من واكثر المتاخرين الاكثرون ومنهم السكاكى فى المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضى ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه مستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت فى ذمة من قال ليس له على شئ الا خمسة شئ لان الخمسة مخرجة من شئ قبل اسناد النفى الى شئ فهى فى حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلا اشتراك للعشرة مجتمعة تخصيصه وقيل جاء هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود فى الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت انى اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص متلبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج فى قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فى صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه وجعل يكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج واستثنيه بان امثال ذلك لا يتصور فى كلمات الله وامنائه فى الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور فى السنة الاصوليين والفقهاء ليس من ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعمالية فى التخصيص المصطلح فيكون مجازا وبعد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز فى الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعى بان يكون المراد الاخراج عما هو فى صورة الثابت وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد فى التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقى ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجئ بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقى فيظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو فى الظاهر المراد عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمى فلا ريب احد ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمى للعدل عما هو المراد من لفظ الاسد لا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعمال من باب المجاز العقلى كما هو مذهب السكاكى بجعل الاسد شاملا للاسد

الا دخ عامّ مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غيرها هو مدلوله اللغوي حرمّا كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد التنبيه
الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة ليستلزم تعداد اسماء الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بدان يجعل مقام شيئا يتمكن به عن ذلك
فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او باتي باسم اخر للباقي ان كان له
كما هو موجود في الاعداد والعدل في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لابدان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل
ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله وانبيائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج
ثم الاخراج بملاحظة الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج
عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة
للاعتقاد ولم تردها للنسبة اذ الاعتقاد بل قصدا النسبة لتخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد فانا اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة التي افادة
من الكلام ليفكك بجعل بعضها متعلقا للاخراج بعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
كما لا يخفى على المتامل وبما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على مذهب المحققين من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية
الا نصفها لو اريدت بالجارية نصف كلها او التسلسل لو اريد بما بقي من النصف بعد الاخراج هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع
المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد لا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها
وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء
اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فلو بان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد
من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر تمام ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص
بالاستثناء والمخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق وينسب
الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع وعقل ودعوى تجردون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع وعقل خارج تحكم فان
الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او يتصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك
اقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في
ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها
وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسنادا الى نفس المفهوم العام ولا اسنادا الى شيء سواه كان اسنادا
تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج
بعض اخر منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقال ان الانسان اما كاتب وغير كاتب وان
هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة
ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ذلك المعاني وايهاماتهم انما هو بعد تصحيح
اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبارات في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة
على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم
من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضى كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص ولعمري لقد اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة
الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان
قلت ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو
الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار
ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما نبه التفتازاني ان القول الثالث بان للمعاني مفردات الهيئة
التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة

منه هذا

منه هذا فقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور منافٍ لوضع الاستثناء والمتبادر منه للاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي
يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة
الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى
التعبير عنه بلازم مركب كالطاهر الولود للحقاء ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل نصف سبع لربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه
ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضد وهو تم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى ويرد على مذهب الجمهور الذي اخترناه
ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما نبه العضد ايضا يستلزم حذف الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن
الذوق ومخالف لقواعد العرف والعادة استقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق
لغو اتفاقا سواء ساوي المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا
في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر وبلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا
يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في جواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد
يقبح استثناؤه عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم
ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي
من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وتمام تقريره وتحريره في وجه الاستدلال يظهر لك فيما كل ما اورد عليه فلا
تطيل بيانه ثم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل المساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوين المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعا
للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي
هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين
اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذا لا يحمل قول القائل علي الف درهم الا ثوبا على قيمة
الثوب وكون الاضافة للتشريف مم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد
فلولا صحته لحكموا بلغوية الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق والثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه
الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا
ينفع الا من جسر على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان
وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي
نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث السابق انما كان
في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم
قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص وعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء
الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجتمع بين ادلتهم في المقامين وما يحقق الحال والذي
يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر الادلة والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وسنبينه واما الجواب
عن تلك الادلة فمتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية وزدنا
ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية
انما هو المفاد المستفاد من تتبع كلماتهم من ارخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من

ازابه كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية لا يقال انهم يحكمون
بان الاستثناء المنقطع مجاز مع انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا
والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم اخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص
من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل
والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققنا في محله وبينا ان الاستعمال
اعم من الحقيقة ومجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمفهم الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال فنقول القدر الثابت
المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي لم يثبت وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع
توقيفيا وح فالقدر المشكوك فيه مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة الحقيقة
او ادعاء الغلط فيه للمبالغة في التجوز بان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو مما
ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وركيكا لا لانه غلط او انه مهمل بل للمخالفة لما يلقونه من الاستعمال نعم قد يتفق
ذلك في موضع التحزين والتمليح بل وكذا على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا وثمانية ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض التنبيه غالبا اقل
وان الغالب لو وقع في الاستثناء البدائي كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا للمطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر
بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت
ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في
المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا اعتناء عن تجنب الامثلة المذكورة التي استند بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة ان لفظ العام قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود
هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر استثناء صنف من الاصناف لا الافراد من جميع
الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم لكثرة الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي
وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه عموم الجمع الافراد لا الاصناف والذي يؤيد ما
ذكرناه ان مقصد الاصلي تعالى لما كان هو الملتزم او الرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعل ابليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي
ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر
ويوضح ما بيناه انه لو فرض انك ضيفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل واحد من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة
فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا الا ان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة
من الظرفاء فلعله قبيح ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين
لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الصحيح ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي
ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه
بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال
الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد
والله يعلم لعله انه لا يقدر على اطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم
وسليقة مستقيمة فلا دلالة له على مطلبهم اذا مهدت هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من
تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي ويريدون
كون نفس العام حقيقة وهؤلاء مختلفون في التقرير فلا بد ان نوضح تقرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا
فذهب الاكثر هنا الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة
ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع
التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا اما معنا من المفصلين الذين بعد فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص

بشرط

بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد تقدم ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول
او خص بعضهم لذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا
الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد
بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وبحث حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات
ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت
اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مشارا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقة لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة
واما ارجاع الضمير الى بني تميم فلجواز ارجاعه مجازا كما في قولك اشتريت الجارية لا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام
اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب
للتخصيص بالغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما تقدم ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا
يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمنا في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا عن القائل بالقول
ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يتوهم ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في
معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن
الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة
المصطلحة فنمنع ذلك اذ قبل التخصيص ان المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم
كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان
وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يتوهم ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له
الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي
كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي للافراد كما حققنا في مبحث استعمال المشترك
في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا في ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وتمام ما ذكرنا بطل انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن
تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما
يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وايضا نقول
ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره فحصول العلم بارادة الباقي انما هو لاجل عدم خروجه تحت المراد وذلك لا يوجب كونه
حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو
معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك
بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون
مفهوم كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان
كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لانه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص اذ لو كان كذلك لما بقي شيء
يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا
كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو مع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما
هو الحال في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض

عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام حينئذ اما حقيقة في معناه والتنبيه الى الباقي وقطع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد فقد عرفت
بطلانهما سابقا واستدلاليهم بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان
نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد لفصنة الاحتين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة
ان كل واحد المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له ولا وهي بعد للتنوع عند البر ولا يحتمل غيره ولا جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو مسلم فكيف يدعي الاتفاق عليه
وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو
خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات
والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية وتنقسم الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون الوضع المركبات حقيقة
لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما
انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون
جماعة من افراد هذا الجنس بمعنى المسلم وبعبارة اخرى لمسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا
دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد التعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى
بوجه الدفع ان الاستدلال بها مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع على حدة لم يلاحظ فيها دلالة القيد المقيد بل وضع مجموع اللفظ
بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه يريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا
لا يلايم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستدل بها في قياسه الحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي للمجاز
مركبة مفهوما في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستعملة بالوضع النوعي للمعاني المحلية باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة
مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المفردات
بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى ولذا ادعى في المفردات وضعا مستقلا
فلا مناسبة بين المقيس المقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام
مع المخصص حقيقة في الباقي فاذا الفرق واضح بين المقيس المقيس عليه وذلك لو ضع لم يثبت في المقيس لا معنى للقياس ههنا في اثبات الوضع
كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع فيما
نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق
بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم
وفيه ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك هو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث
هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها
غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية
المسميات لا يجوز منه ضوء من هذا الوجه حقيقة في المتناول وتخصيصها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر تمام قانون العلم المخصص
بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم وان كان اجماليا في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا
الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص
متصلا ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا يتبادر
الذهن منه الى من سرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج
الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه
مختص لذلك نرى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غيره بدا ايضا وايضا العام كان
حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب

حجة

حجة في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للكل قبل التخصيص فهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم
البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف
من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار ومما يستدل ايضا لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على ذلك لزم الدور الا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لا نرددو معينه كالمتضايفين
والبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر
مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح
اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل
رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا النهر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف منه الى
الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه
لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل
ووقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي
اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع العام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا وبما
ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصا بالقول
بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق
فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في
الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث
انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في
عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد
الحقايق ولا على القول بانه حقيقة للباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم
يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا يبقى بسبق
احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه
في الاستدلال بل لانه عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل
بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص المنفصل مجاز دون المتصل فقول من لعل التفصيل الاخر في المسئلة ايضا على هذا
ناظر الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأ عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكذا
ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بعد جميع الافراد
والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي بل بنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق
فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافات المتوهمة بين الاصليين ايضا
واقول لا انصاف ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن الحكم
العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرره بعد اوله بل وكرر متعددة لم تطلع الا على التخصيص حاصل عند التامع لا يأبى القائل بكونه
حقيقة في الباقي بقوله بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه
عنه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيبقى احتمال سائر الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام
في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث
الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع حجية الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وما ذكرنا يتضح بعد التامل بعد اجراء
الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله يكون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال

الاول فاحتمال التخصيصات

وسيجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة
في غير المحصور لان الفهم المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد
العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد الثلث فيما ذكرنا في بطلان
هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه لا يتعلق الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص
لا يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير افراد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري
فيه الكلام السابق مما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا
لم يطرء هناك اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعدد المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي الذي اريد منه فرد معين
فانه معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظ كما بيناه في مباحث الاوامر
ومما يقوى ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما يبطل بطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا
الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان
ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق على هذا فيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه
حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره ومن عليه التفصيل فيه اقول ويظهر ما فيه بالتدبر فيما قدمنا
اذ لو بنينا على التحقيق واقتضى الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كلاهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه
على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال الارادة ما دون تمام الباقي خلاف
الظ ولا يحتاج اليه فلو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في توجيه الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين وقد
ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكرارا لغوا ان الاجمال من جهة تعدد
المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق في بعض العام محتملا للباقي على القول بالحقيقة مثل
النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل
للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستقصى الشارع وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا لابد
ان ننبه عليه وهو ان ظ كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات
الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثن المستدل وعمم
في الاحكام ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الى تصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب لو وقع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعينات
في الاحكام ولابد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك
اقل الجمع عند القائل به ثمة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الارنب ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا
وكان التحريم متعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعيينه فلابد ان يكون الباقي معينا سواء كان واحدا خاصا او اقل الجمع
خاصا والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك
ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض به بين الحجة المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه
المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ويكفي لما وقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا
فانهم ذكروا حجية المفصل لحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلابد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين
فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما
ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض
ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس
العلماء وفي اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير صالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم
هو غير الشعراء منهم وانت بعد التدبر يظهر لك جريان الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية

انتفاء [illegible]

عزها

غيرها وتمييز المختار والمذهب **قانون** الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع من تحقيق المقام عن فهم يمهد مقدمة تنكشف عن ملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل
بين حالنا وحال اصحاب النبي ص والائمة في طريق الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم غالبا غير
مصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام الضرورية والبداهة اخذين ما لا يعلمون من كلماتهم وقد كانوا يعلمون العموم
عليهم المخصص في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف للباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه
وبقرينة المقام اكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكالمة المعصوم معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب
عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه دون المخصص بما كانا لو وقت يقتضي العمل والتخصيص لا خر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها
شيئا نوضح الحال وقد نسبتم بالمقالات السابقة عن مجتهدي هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى اخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار
الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما اورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون
عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل
الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة
بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امام بلا
واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع علم السامع بمعارض له ولا اظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلال
بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت
الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى
العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال
السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت
العرف والاصطلاح واختفاء القرائن وحصول المعرفة بها اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان
التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفة على وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه في تحصيل
ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع تشابه واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع
اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاجماع انها لا يفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والمعارضة
بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا
يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار
مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول
اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا ابتداء وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد
بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها
والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه
وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قايل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا
فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود
المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة لا في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك
لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فانا باعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المعارض وخبر لم يوجد له معارض لعله يعتبر
بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا
كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة
الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه

الدليل

وعدم العلم بالفصل بان هذا الجزء الذي اراده او لا هل هو من هذا الباب ام لا يوجب العلم بعد ذلك لان ورود الجزئين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وتمام ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك بالشاعد المعارض في كل ما ثبت انه المفروض اتحاد مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي به ولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن وصولهما وبقاء التكليف فلا على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارض والاعتماد على الترجيحات وسائر الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الادلة ومنشأه من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب الفحص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة المجاز فيه الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب الفحص عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دالة على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان اريد ذلك لحصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم من جهة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصص بالبحث دون سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود لوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في المعنى المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير محلا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق و ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امراؤهم وحكامهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكان من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الجهتين وافتراقهما فيما ذكرنا يتبين لك الانصاف بحذافيره حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس بتحصيل للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق الاوقات غالبا مفوت للمقصد مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجبه

للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فجواز العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الفاحصين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس كذلك الثابتة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية انهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله الواقعي و هكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل ذلك مع افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظاهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها لكنها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يوجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول ولا النقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون ان كلامهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يبحث عن المخصص لا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسأل الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم وزيد توضيحا فنقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال صاحبه بذلك كان لسكت لا بنائهم في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العلم المخصص يجري في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب العمل بالعام بعد البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على خلاف ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث فمعناها اعرفها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وتمامها وورود معرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب و يدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب فلا يثبت موافقة الكتاب ومخالفتها الا بعد العلم الا بعد معرفة

على الكتاب خاصة ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا وهو معنى
البحث عن المخصص واما ثانيا فالجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر
مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة عليهم السلام من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المذكورة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد
فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ
احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم عليهم السلام العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع بما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب
جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة
كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك ونفي العسر والحرج ونفي التكليف بما لا يطاق
واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويتبعون في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت بحالها لم يطرأ لها التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون
ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
على ما بيناه واحتمال وجود مخصص خفي عنهم ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل او
الاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في ساير الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان
الامام عليه السلام اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاو لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا اهل فيه ولا ريب يعتريه ولا شك
فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة ولعمري ان منشأ امثال هذه الكلمات من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب وما ذكرنا
ظهر انه عند الامام عليه السلام بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قبال الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك
بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام عليه السلام والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند
مجئ العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع والظن
في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تبينا في انه هو هل هو صادق
او فيه كاذب في الحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التثبت والتبين انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال
ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول يمنع الاطلاق بالنسبة
الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل
ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا حكم العقل بعدم الجواز لترجيح العموم
لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم
قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من
يتساوى عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كان انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو
بعد قطع النظر عن شيوع الغلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك
ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا هنا من الادلة على المختار يقيدها ولا اظن ان يصدق على كل من خبر العدلين
المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العلاج مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب من حيث انه يعارضه
خبر عدل اخر فضلا عما كان ثبت من جهة فهم المراد الثالث اية النفر وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث
عن المخصص وبطلان الجواب عنه ايضا ظاهر مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن
بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع
التخصيص المعروف من انه عزم منه فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد ان يقال ان الظن حاصل مع
شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا
فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير منضبط غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن

انه يكفي

انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوّبوه في كتب الاخبار لكل مطلب كل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من ساير الابواب وفي كتاب
اخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في
احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار
وزاد في ذلك غاية كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة للمحدث الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها
ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسألة
وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد **المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون** اذا تعقب المخصص
عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في
غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وذهب
العضدي بكل واحد ابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف بلا
يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة
فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة
من الاصوليين وليس مرادهم حصر الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على
القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول
على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص
الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه
الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فظهر
ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل
في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى
الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به
دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير
عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا ونقلوا في المسألة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحبي القولين
ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة الحصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه
لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الادلة ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما
يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة
في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع
العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين
ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باجمعها ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باجمعها ارادة المعنى الثاني ولا شك
في ان المراد من تلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك
من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى نقول ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا
او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص
ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالمرة اختار موضع مقابلته ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلته بجواز
العمل بالعام المخصص بمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه
تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تخصيص ما سوى الاخيرة والتوقف يتوقف لما لم يتبين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني
على اصالة الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العموم سالما بسببها الا اصالة حتى يعرض عن حال اللغات

الخارجية اساسا باصالة العدد وههنا قول خامس اختاره صاحب الدرة وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في
اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظ هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية
حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يستفاد الحال
بعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم
ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له في تصور معنى جزئيا ويعين بازائه لفظا
مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة منصوصة تفصيلا كزيد وعضد الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد مثل محمد واحمد
وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص المتصور المعتبر فيه اعني نفس المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظ وان تصور معنى عاما تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر
فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل
والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف
في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل والاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لا لها
اجمالا اذ لا يوجب العقل بذلك المفهوم العام عنوانها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الموضوع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول
الحروف فانها مثلا فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك
المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال الناقصة فانها
باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل
ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول
يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة
المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب
وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى
عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئته وهذا من باب
الوضع النوعي فانه لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت
منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل
وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام
في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا لهذا المفهوم الكلي والفرض خلافه
لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب او القتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه
الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب او القتل ونحوهما فهو مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث
هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا
ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر
فيه الخصوصيات بل اعتبر فيه المرتب فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي
بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى
الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية
وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل
مثلا الفاظا مشعرة بالاجمال هو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام
به المبدأ فهو انما وضع لفظا كليا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب
ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه يتحقق بها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي

اعني من قام

اعني من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ
الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على
هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا
ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى
الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ
متعددة مترادفة مثل ته وتي وذي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة ضارب تقيد معنى
قاتل تقيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد
تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا
صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان
الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع
ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني الاسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى
الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب في جميعهم وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع و
الاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف
بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام
عن محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى
هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع لا ريب انه في الصور المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية او لا احتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي
وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك
في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض المثال بمثل
اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيدا مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان
كان قريبا من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان الظ انهم ارادوا صلاحية المخصص
بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة
فاللائق بالمبحث ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع لا يمكن ارادة
الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظ والعجب انه فرض
حصول الاشتراك في هذه الصور فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال لقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين ومراد القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا نعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا نعلم
هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو ره وان تعب باله في التفتيش والتدقيق واسس
اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتقان في الارتباط والمنهم هو مكرر الفاضل رحمه الله في الاسرار
والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظ انها وضعت بوضع عام لكل
واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى
حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون
خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المتبادر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين
وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت لها
وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات

وحدة كما حققناه وبيّنا في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن ثمّ منه يظهر ان وضع الادوات وكل وضع المستثنى لا بدّ ان يكون
وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج
على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضد لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب
غلماني والقاصدين الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لمفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني
بواحد من الغلمان لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فتبادر
ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول انه يرجع الى الجميع يقول المراد ان اضرب غلماني الا واحدا منهم والقاصدين الا واحدا منهم
وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد فكيف اخراج الواحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى ان فعل
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واكرم
بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن
يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي
مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء المستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه
في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيّنا فكذلك لا يمكن ارادة فردين من المهية من النكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة
الارجاع الى الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مغاير مجتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار
اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فرجعنا اليها من جهة ان فردا من افراد الاستثناء الا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في
غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعدد السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع
وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما
هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعها اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم
هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام
المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد المتعدد عن البدل وعن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد وواحد من المتعدد مثل
الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوع بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان
احتاج في تعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور الا مفهوم
الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاول بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات
الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة الاخراجات المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا
جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احادة كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه
وحدانيا على ما حققنا فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا الا اخراج واحد اما من العلماء او من الاصدقاء وانما خصصنا
الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد
الاخراج واما ما اختاره في لم فلا يدل عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ودعوى تحقق الوضع لافراد ذلك
العموم المتصور الكذائي اول الكلام لا ثبوت ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا يقيد بغيره وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف
الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول لانا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه
خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق
ايضا مما يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا معتبد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انا
ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب لم واما بطلان ساير الاقوال فيعم ما ظهر مما ذكرنا بطريق التبع
حجة ابي في نقل دليلهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اولها وجهها الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه
يجري على القول بالاشتراك بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول من الرجل و
ثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعماله في الصور المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى او تلك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله

والملا

والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه مع غرفة بيده على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر
في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة **الوجه الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وفيه على وجهين
الوجه الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات
يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما او مغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء
ثم والقياس بطلانهما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة
قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا
الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وعدم استقلال وفيه ان كونه
استثناء ثم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء في ذلك يجوز في الشرط وشرطية الجواز في الشرط كلاهما
ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما
يذكر في المخبرات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة
امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه
يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك يستعمل
في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان
المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن غرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية
الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه
الا ان لم يشاء الله ففيه ان الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط
الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صوم النذر وعدم حصول اسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل
انعقد منك ولد في الرحم فيقول انه انعقد ان شاء الله وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل
الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على انه كل من تكلم بهذه الكلمة في الصور المفروضة هو
الرجوع الى الجميع شطط من الكلام لا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع ونقل المراد لزوم حمل الكلام المسلم على ذلك لانه من توابع
الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر **الوجه الثالث** ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك
والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه
لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي
بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيّنا في محله صونا
لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اول مراتب الجمع فلا ضرورة الى الجميع بل لا يتوقف على
القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح الماخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر انه الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي
في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا
توجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة
او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف بناء من بين اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة
لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاوليين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لها
وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم

سماعا على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد لان المخالفة منه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر
ما سبقناه بهم بتعليل قرائن العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصة النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة
الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن
الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظ المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه
ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء
مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم
الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وبمثل ذلك الى
الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان
تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم على كلا التقديرين نجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء او لك ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم
الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية عن ابطال
العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب وفيه ايضا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظ لانه بظاهره مخالف للحكم
الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظ سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظ ثم ان المستدل لا
ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع لاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص
واما مورد استثناء محتمل التعدد او لم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا
فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعدد لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل
ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو
ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من
جهة دفع الهذرية لو فرض بعد ابطال بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فهنا مقدمات ثلاث اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة
التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن التلفظ انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء
مثله فاصل تركيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء
لكنه يلحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات
ويتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما تقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة
للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظ الجملة الاستثنائية سماع الانكار
بعد الاقرار فلما كان ظ الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل بعد النشأة في جملة واحدة لدفع الهذرية
الى اخر ما ذكرنا في تقرير الاول وتحرير الفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه
ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة ولذا تفوهنا باتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته
مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد تكون بغيره
فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الدال لفظا حقيقيا واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش
ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداء وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره
المعترض في دفع هذا التقرير من المنع لظهور الارادة وانتهى غاية الامر الاحتمال وذلك لا ينافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ينادي
بذلك اصلهم المسلم في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص
المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قول
ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر

للسامع

للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي لما يجيء قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب
لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب
الكل فتقدم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد كما لمباني صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق
وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره
ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى
المجازي ولا قائل فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يجز الحكم الخ ففيه تناقض وهو مثل ما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم
بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض
فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان هذا الاستصحاب ايضا وكذا القاعدة على مذاق المعترض
فلم يبق الا الظاهر على اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم
بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي واما ما ذكره المستدل من قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج
عن الاخيرة هذا دليل لما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف
الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي
وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعها المستدل ومنها ان الجملة
الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانقطاع عن النطق الى ما تقدمه فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة
الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في
المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب
في المقام باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل
هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو وسلمنا لكن نمنع اجتماع العاملين على معمول واحد لاجل
نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان روايات الثقة حجة على غيره دون اجتهاده ودرايته مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه
نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء ذلك في
العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يمكن اختصاص احدهما به فتعين ان
يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكونا كالكلمة الواحدة وهو مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما
عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز
اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا
على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم لا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس
التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم
الاضمار مع كل واحد في الاضمار خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد
ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة
من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود وكذا العكس تقريبا بان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج
عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج الى الهيئة
المجلسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة
الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل
فلان مما نحن فيه لعكس جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض ان الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج
عن الجميع لتم ما ذكروا وليس فليس فيما ذكرنا ايضا ما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يثبت ما اخترناه في

المسئلة اصلا فانا لا نقول بجوازه عوده الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم

اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ما تقدمها كذا فى عشرة الا ثلثة

وجه او لا ان الكلام فى الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع فى المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى

الجزء الاخير ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء

لغوا كما قيل له عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحدا بالاستثناء الثانى يرجع الاعتراف

الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة ايضا يخرج من العشرة ايضا واحد يصير اعترافا ايضا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثانى

لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شئ مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا مقدر على استخراج

حكم ساير المخصصات ولن الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص

وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فى

قوله تعالى بردهن بل وفى بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثانى يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون

بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير لمرجوعه اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا

فى الكلام ولكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه لا يصلح

لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح

وقد يقوى فى ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان

الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا مرجح للتخصيص على المجاز وقد يقوى ان ذلك تردد بين التخصيص

ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه هو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب

التخصيص وان اتفق تحققه فى ضمنه فى بعض الاحيان مع ان العموم مسلم فى الضمير فان وضع الجمع عرفا لا والاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد

يرجح الثانى بانه يستلزم مجازا واحدا فى الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه

مبنى على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان بمعنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان

حقيقة فى المراد لكن اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالظاهر عندى هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على

تبيين الاول انه فى معنى كون الاصل فى الضمير المطابقة للمرجع كون وضع الضمير فى الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له والمراد منه عموما وذلك لان وضع

الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالى وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا

اليه فاول الكاتب على هذا ضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل فى كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا

لكنها تحتاج فى افادة المعانى الى القرينة نظير استعمال النكرة فى المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه فى

وضع الضمير لهذا المعنى نعم لو كان المعتبر فى وضع ضمير الغائب مثل معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير

الغائب فى المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذى اريد به المعنى الحقيقى او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازى مقرون بالقرينة

فلا اشكال فى تحقق الوضع الاصلى ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازى فلما كان مقتضى اصل الحقيقة

حمل اللفظ على معناه الحقيقى ومقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة

على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير ينكشف عن عدم معهودية المرجع ذلك يستلزم استعمال الضمير فى غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية

الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية فى ساير الانواع الاستخدام الذى يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له

ساير العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب وجوب الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر

بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد كالدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان الشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن

الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر فى معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور

او لا ظاهر فى معناه الحقيقى حتى يأتى ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك بناء على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مقتضى ذلك

التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور فى معناه الحقيقى الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود

المخصص

المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشئ مخصصا ام لا والذى يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثانى وايضا فاصالة الحقيقة تقتضى

الحكم بظهورها فى المعنى الحقيقى وغلبة التخصيص تقتضى الحكم بعدمه وهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص التام فان ذلك الذى وقع فى الكلام

من اللواحق هل يقتضى التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذى يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب فى

اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص له من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد

ذلك كما اشرنا فى القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقى الاشكال فى كون اللاحق فى الكلام مخصصا وبالجملة فبين

توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون المخصص الواقعى وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعد كون ما يحتمل كونه مخصصا من

اللواحق فى الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو فى الثانى اذا تمهد هذا فنقول فى توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدى فى

الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها من الغير المدخولات وغير

البائنات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا فى الباقى اذ ارادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولوية والظهور الحاصل فى الباقى وان قلنا بمجازيته فى الباقى

ايضا فى المطلقات ايضا ظاهرة فى ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا

هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقى لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت

الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع فى العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة

الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا فى حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة

الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف فى الاضعف سهل قانون لا خلاف فى ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع

السؤال وتلك الحادثة فى العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه فى الدلالة على معناه اما الذاته او باعتبار

الوضع كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل فى الجواب من قال كل عندى

فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعنى لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال فى العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع فى

نهار رمضان فيقول على المجامع فى نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقى على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد

ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كما يقول فى جواب السؤال عن الزكوة فى الخيل وفى ذكور الخيل زكوة او ليس فى اناثه زكوة فان الاناث

لما كانت هى محل النمو ففى اثباتها فى الذكور يثبت فى الاناث بطريق الاولى وفى نفيها فى الاناث بنفى عن الذكور وكذا ولو كان اعم منه من غير

محل السؤال مثل قوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب فى

المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك اما لو كان اللفظ اعم منه فى محل السؤال مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ

الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله عم لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين

ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضى وهو اللفظ الموضوع للعموم

موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم

الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار واحتجوا بانه لو كان عاما فى السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال

وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافى ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص

السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز فى غيره والتالى باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع

به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع اهتمامهم بالنقل فى ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفائدة كثيرة

منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك

من الفوائد كان من حلف بالله لا تغذيت بعد قول القائل له تغد عندى لا يحنث بكل تغذ بل انما يحنث بالتغدى عنده فقط فلو لم يكن

السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغذ وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا

فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه فى مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعى عارض

مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك

والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام

اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص عنا لباعث العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اول وفي اوضاع الجمعين الجوابين مع ملاحظة
ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب لك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه
يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين
مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي
اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين
مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا
اذا تعارض دليلان من الادلة الظنية جامعين لشرائط القبول او ظاهرا بينا ونحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص (مثل خبر يرو)
او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز
عن ذلك المانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة وقولهم بالجمع مع عدم
ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره
بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات فان مثل تخصيص القران بخبر الواحد
وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقال يحصل بما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير
مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح
والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقته بالخصوص ايضا فلا بد من توجيه التاويل
الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في
ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم بالعمل من الدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات
اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المتبوعة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كما بان
تكون موجودة في اللفظ او مقامهما ودينهما او كاشفة عن كون اللفظ مقرونة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال القرينة
اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على الحقيقة وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات
للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين
في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المنافي الظاهر في كلام متكلم او كلام متكلمين
كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال
الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد
ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر وعمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما
بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد لهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز معروف عند اهل اللسان لعدم
القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقرونتين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار
فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما وبعض الاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع
والثاني على العدم وهذا التفصيل في رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما ذهب اليه بعض من افرط
في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى
مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك لا شرعا ولا عرفا ومقابلة فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين
الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي فهم من القرينة فهو مسبوق
بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة
ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى

الدليل

الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة التخصيص في العمومات وشيوعه ومع التساوي فحمل
العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما
مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يتوهم من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد بحيث ما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا
فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فلا التفات
الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع تساويهما او اليهما معا مع التساوي والامكان والتخيير بينهما
تنقيح مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام
اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر
المجازات لا لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب الارادة بما اطلاق سائر المجازات فالدليل الاعتماد في التخصيص محض انه
جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين هو سلطان العلماء منه لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فلا اعتماد
هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فرجع مال
الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح
وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد كما انهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض
واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو القاء احدهما واعمال
الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص لا ريب ان مع العمل بالخاص يلقى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجملة
فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في كل من العمل بالدليلين معا
في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وذلكة المقام في ضابطة
الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين يتسبب ان يكون العمل باحدهما ترك الظاهر الاخر حقيقة او ترك الظاهر منهما معا ومع ترك الظاهر اما
يحصل قرينة على ارادة خلافه من الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من
جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف وان لم يكن ظاهرا او لا يمكن فح نقول ان اراد القوم من
قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يحمله حكما بعبادة فعل الرد
التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول الكتاب فلا غائلة فيه الا انه لا بد له من دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم
بمعنى الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك
شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز
ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا فالعمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم
من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة مفاهيم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان
ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين وغيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد
عليهما واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الاخر وهو لا يصلح الا اذا تساويا او
ترجحت القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر
بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من
الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين
الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون
لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بجوازه
ان خص قبل بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى
التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى

ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج
عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا راجحا ومع ذلك فنقول انه قد عمل به مكان الخاص ان اريد به معنى مجازيا بحيث لا يوجب رد ظاهر العام فحقيقته فيجوز
كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفته من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو لغا لاحدهما اذ المعاضدة انما هو بين ما دل عليه العام
من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى جميعا فلا بد من بيان وجه التخصيص خبار فالاولى ان يقال ان الدليلين تعارضا وتساويا واحدهما عام
والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمراد في نفس الامر كلها مرجحة للخبر تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي
فمستقر احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له مطلقا وبان التخصيص لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة
فلانه تخصيص في الازمان فيهم من اراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو ولو تخصيص العام من الغا الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي
فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فهما لكل قوة
من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال
مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته
مطلقا وقد تقدم توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو ان ما ظنان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي
رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو اللفظ العام واما ان المراد
منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فيكون الحكم على العموم مرادا منه
مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب انما هو لمن قصد افهامه وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطب
به انما يتم بالنسبة الى من يواجهه الخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصا بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقرونة بقرائن تخرجها عن الظاهر
قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجود في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة
تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقرونة بها من جهة الحال او المقال وكانت
مقرونة بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم تكن مقرونة ولم يكن حضر وقت الحاجة وبخو ذلك ومشاركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد
منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض
بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر بمخاطبيه فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل
الاجتهادية مما خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به ولا اخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع ممنوع
بمنعه في خصوص موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هنا
علم من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب عاما فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة
كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان كون العام حقيقة في العموم كلام ما هو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكل العام
المخصص بل سد من باب التخصيص للكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب
فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع
احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما ابدا من الضعفاء
لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان
قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد
قلت تلك الاخبار محمولة متعاضة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي
على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص
انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ وانزلنا اليك الذكر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل
بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه وما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم
تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت

من ضعف

من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها محمولة على صورة
بتوهم المناقضة والمنافاة رأسا واما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو المراد الخارج
يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما بينهما وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح
من النسخ لكمال الوضوح ومدته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل
به والنسخ دفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله
بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا
يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو مع ان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من
ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ
حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه
نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعكسه الفرق بذلك وربما يتوهم في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ
يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا فظهر بذلك انه لا رفع
في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود للمصلحة في
ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض
الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي
فلا يقاوم الامع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل
وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في
باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة
المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انما قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم
تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين
بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص مطلقا فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يبقى لهما العام والخاص
على الاطلاق بل هما عامان من وجه خاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا البحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تامل فيهم
نراهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما
اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بداية بل انما هو بضميمة المرجحات
الخارجية التي تقدمه على الاخر وايضا قولهم في الصور الاتية بنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى ونحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو
اريد من بناء العام على الخاص في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى
وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات
الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى
الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص
بعد ملاحظة المقاومة ونفي ترجيح احدهما على الاخر ولا الاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد
ببعض الشواهد الذي لا يشهد بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مبحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب
الاصولية وانت خبير بان المبحثين متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في
هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك
ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى
انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران
تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته للاية المخصصة وبان بيان المخصص المشتبه مع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وبدفع كلام الظاهرية

بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس من معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيهما في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظر الائمة يصير حجة على احد واما المحققون مثل من مر في ب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية المتوفى واية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظ في العام والخاص المطلقين فان الظ من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مط ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المط بوجه بالجملة لا مصرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا والرجوع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من ان الفهم العرفي والرجحان النفس الامري الشيوع والغلبة والاحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو موافقا للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وبما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص تبين لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايض وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا بمجرد التراخي رواية الامام ع من حيث هي عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون الشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعد الى زمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايض والحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص ويخبرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تع في كتابه وما دام النبي ص من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته على المعالم وعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون عذر فلا بد ان يكون ظهر كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور ونفى تاخيره بالزمان ونهايته ايض قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر ترجيح

[مانع من دون ع]

الراجح

الراجح واجيب واستدلوا ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة ولو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به وتنحز ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص وترجيح اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ من التخصيص ايض واستدلوا ايض بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا ملية انتهى والظ انه اراد بما فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايض عام وظ في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بغلبته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تنفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى قدر ما الى الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايض قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال لا الاحتجاج للقائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص الثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية ح مقارن للعام فتوهم اذ الان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ وبطلان الحال في الترجيح لما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مط يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايض فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايض فان تحققه في نفس الامر ايض مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايض حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظ ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لان التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وايضا غالب التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد فهو ايض يتوقف في مجهول التاريخ لتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال لو اثر ذلك في اخبار ائمتنا ع غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص ومعاملته

وربما نادر في الكتاب والسنة بعضهم ممّا يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فلما يثبت جلالة
ما وقع في زمان الرسول واما اخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فيقال ادعى السيد ان تاريخ نزول الايات مضبوط لاختلاف
وذلك في الجمع محل نظر **الباب الرابع في المطلق والمقيد** قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على
شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة
وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ونظير
من جماعة منهم انه ما اريد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو
الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في
مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم
في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث تعلق
التكاليف والاحكام بالطبائع ثم نقول ان البيع مثل في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا
ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذا صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شائع
في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق
ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر من احكام معارضة العام والخاص وتخصيص
العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدد اقسام معلومية التاريخ وجهالته وغيرها مما يجري بينهما ايضا ونزيد هذا المبحث بما سنورده و
هو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس
يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا
في اية التيمم على الكتابة الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب هو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس
وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم
متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع لامكان العمل بكل منهما واما الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة
كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق ثم يقيد
المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين
او منفيين او مختلفين هذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من — وان ظاهرت فاعتق رقبة م
باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ لو علم تقدم المطلق
فيكون ناسخا فهنا مسلكان الاول وجوب حمل المطلق على المقيد والثاني كونه بيانا لا ناسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص
لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان
العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا
بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد تقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان — التخييري م
المامور به كليا قابلا للكثرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام الحكم العقلي ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا
سيما الاخير وقد يدفع عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا اسمه
بل له جهة حقيقة كما مر جوابه وفيه انه ان اريد بذلك التجريد هذه الملازمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه
مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند
المخاطب نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اشعر المقابلة حينئذ عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس

من هذا

من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح
بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية لي
هذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظ وما ليس له ظ فنعلم ان ذلك خروج عن الظ والظ هو الحقيقة هذا
الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول لنا البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره
من قبله وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال الارادة المجازية من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب
العمل به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل
البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هيهنا قدر
مشترك يبقى يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتم والثاني انه يمكن العمل بهما
من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب التجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان
مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد
كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة
كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك الا انه يختلف عنه رقبة ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين
سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد لا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظ وقوله بل هو اعم الخ ان اراد
ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط
كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد
في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب
ان هذا ينافي مقتضى المقيد الظ ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان
من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا واستشهد بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في
الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا منه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تع احل
الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا للتمكن من الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص
والحكاية نحو مثل قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين
واتى منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة
على وجهين ومجازي ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل
جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا ما اي فرد يكون ومال الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بامر ان
بما يدل على ذلك وبانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تع جاء
رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء اخ فقيل مؤمن من ال فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل
خبطا عظيما وخلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة — كقولنا رقبة م
قيد للمقيد وقوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا او فيه بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم
الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك
بين الافراد في الجملة لكنه يبقى له المطلق اذا استعمل وحده ويبقى له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه
وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم
حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة اذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق — اعتق في الظهار رقبة م
فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال ولا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة

عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة
كما نقله صاحب المعالم في هذا الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة بخصوص كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا
كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب
الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا يخفى عليك بطلان الاعتراض ولا دفع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة
عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا تنافي في جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم
فان المطلق ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول
الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم
ووجوب حمل المطلق على المقيد وان ولو قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان
يصحح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه
في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل
بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع
لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر انه لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب لاحظ
وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام ان هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل
فيما نحن فيه خصوص فائدة القيد اعتبار المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه
ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد تم التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل
البحصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام
وحضور وقت العمل به فكذا المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان
الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان بالمقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم
المقارنة ولا يلزم منه شيء لان تاخير البيان عن وقت الخطاب لا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعد
لا ابدان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن
من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل
والشايع الثاني وهو ما كان منفيين مع اتحاد الموجب كمحكم وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق
مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل
والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعد عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا
الفرد منفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن
دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة
الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع
توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام
واما ما ذكره المورد من ان معناه الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من مكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف
كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى
تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء
رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا الصدق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول
عنه فبالضرورة لا ابدان يكون مرادا من بدل المثال بذلك غير هذا لم يصح ما ذكره او اخرج النهي عن معناه الى معنى الاثبات مثل ان يراد ابق على

الرق

الرق مكاتبا ما او يتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واعلم
موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذا المقصود من امثال ذلك بيان موارد العتق لا بيان موارد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا
ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي يدل والعموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى حينئذ كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما
عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من العبيد وهو ان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا لمكاتب وغيره
مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا يجوز
لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما علما وخاصا والظاهر ان ايقاعهم
على ذلك مبني على كون مثالهم المشهور والا ففي الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا
ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده
الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر
واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من
كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا ففي الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد
شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين و الظاهر والماول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين المعنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا
وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته ووقوعه من الوجوب او الندب او غيرهما كما صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما
القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال
كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عند غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصا المدينة
واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم
فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص
المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين الوصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام
والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا انما هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما
عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة قرينة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق
ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة فلذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يبعد انه مما له ظاهر بان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر
ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع
ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشتراك الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي
انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين لان المراد منه والقدر المذكور
فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما
المركب فاما ان يكون الاجمال في مجموعه مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول
مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين مجملا لاحتمال معنى الاحصان فان قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب ترديد مرجع
الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة
في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما هو
اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان
يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد
ولا من جهة القطع وذهب السيد الى تضعيفه وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب الاشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل
باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منا ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يق

غوصت يدي في الماء اذا غوصتها الى الاشاجع والى الزندين والى المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاشتغال
دليل الحقيقة فيثبت الاشتراك وليس قولنا يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من
غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد فظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع تبادر الى وجع
موضع من يده بل وجع لا اي يمينه به وجع ثم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى يعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو
ولا ريب لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بان اي الايدي من القطع الابانة والمغايرة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون
زيد كان الانسان موضوع للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلا منها مثل اليد
فيقال قبلت زيدا او انسانا وانما قبل وجهه وضربت زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال
وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم عليحدة ويطلق اسم المجموع على كل
منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق خفي في حل الاشكال في بعض موارد
هذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع
الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين ذا واسطة والتحقيق يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق يكون ما بين الطلوع
واسطة والتحقيق يكون عندنا القول الاول ولكن اقول من اشتغل من اول الطلوع للشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار
اجيرا يوم بدرهم وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس بحيث بلغ اليوم من ايام اقامته وبنا
ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوما حقيقة واقام يوما حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقام
في اليوم الحقيقي هذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال بت ليلة في هذه الدار مع ان القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى
حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يده فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض
اعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك لكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا بالانامل فان المراد هو المجموع العضو الى المنكب ولا يسأل
هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد اما اذا قيل جرح بدنه او جسده او ضرب على جسده لا يفهم تمام
بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحصل الاستفهام بانه في اي موضع لا اي يد ولا اي جسد ولا على هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام
الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في
كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان تمنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها
مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته وقيل ان الباء اذا دخلت في محل المسح يتعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت في الالة
المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع
وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض مسمى وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختار فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لانهم يجيئون
الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق العضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجيئها في الكلام للمعنيين والمجاز والاشتراك خلاف
الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي
كانت للتبعيض ولان العرف لا يفهم من مسحت يدي بالمنديل الا البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك بخلاف
ما نحن فيه مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونقل الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان
وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني لا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم مع
ان ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل
المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا بالاكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما يخرجهم وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح
نفي الذات ويمكن حمل التراكيب على الحقيقة للعموم لعدم مناط وجوه تمام اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بالصحيح فاذا صح

الحمل

الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا
القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا او الانتفاء نفي
الذات فعلم بذلك لنفي كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقيقة في الصحيحة
بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذا التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة
من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول ومما حققنا في اوائل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى اثبات كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي
ارادة التام من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك بالاقربية الى الحقيقة ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة
التعارف ولذلك يبقى هو العدم اذا كان بلا مستفيد والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة
لنا قض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم
فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهم وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي
احدهم على شيء للتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في النادر واما بعد التسليم فنفي الصحة راجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم
على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر
الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتأمل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها
حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد
ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقاصد
في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد بالخمر
الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشري وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم
والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوحة والموطوءة من الامهات والبنات
ونحوها والقول بان المفهوم منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها من مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان منها من مقابلة المرأة بالرجل وخلقة
النسوان لصحة ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي والا مع عنوان الام والبنت يمكن قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح
فيشكل بنحو ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت في الكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة
اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال كما في مثل اية تحريم المناكح بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما
قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم والاغراء وعن الفائدة واحتج القائل بالاجمال
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها
لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه
بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت
من الخارج مرجح لاحد المعاني فيحملها على الجميع اذ لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله فهو يرتفع باضمار البعض ممنوع فائدة المبين نقيض
المجمل فهو ما دل على المراد واضحا وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانا فادة شمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة
لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بمقتضى اللغة وقد مر الفرق
بين النص والظاهر في محله فما يفعل هنا وقد يكون بعد تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله صلى الله عليه وآله والعام المخصص وغيرهما وتسمية
القسم الاول بالمبين ولعله مسامحة واما الاول من باب ضيق في التركيب فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين
وهو الفرق بين الشيئين وهو ان المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين

لجار المسجد الا في المسجد فنفي الكمال من قوله لا صلوة

وهو المدلول ومفتاح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول
فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع الخ فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان
لمقدار الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في عدد
ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كالركوع في الثانية بعد قنوته فانه يدل على
عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما بعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله
صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل
العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا ان قد يكون القول اطول مع الفعل وثانيا
انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى
بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما
يجب اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظ واما ما له ظ كالعام والمطلق والامر اذا قلنا
في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس به وزاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم
اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان
الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع و
امكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير
اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق
ما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا
على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من
عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم فلا بد ان يكون مقرونا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان
يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهره عدم ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره الى زمان الاحتياج الى بيان تفسير
المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب بضرب شديد لاجل تعذيب اعدائه او تشويشهم ولاجل تفريح
وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثرة لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من عماله تحزينهم ن
قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا مبينا لما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما
في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظهور قوله ان تذبحوا بقرة فانه
يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في تقدمهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم كما نقل عليهم عن ابن عباس انه قال لو
ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع عنه لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد
الله عليهم فيقال تنكير بقرة يندفع بالقراين المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد
روي انه بلغ الى ملاء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى حداهم عليه واما قول ابن عباس فلعله
تسليم لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام ع وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخر بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار وشرائط
الحرز والنصاب والتحصيل للزاني بالحصن وامثالها في الفائدة في تاخير بيان ما له ظ مبين واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الآيات
المقدار في حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم
قد يمرض والحائض قد يحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك احتج المانع مطلقا على عدم التاخير في المجمل بانه لو جاز لجاز الخطاب العربي

بالزنجية

بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجواز منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء
من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به
احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايهما تبين انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن
المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نم بطلان اللازم واما عدم الجواز فيما له ظ فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل
وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظ فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل دلالته على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه
مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فلا يلزم فيه دلالته على غير المراد بل فيه
دلالته على المراد في الجملة ايض بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام
مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط
لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفوائد التكليفات الابتلائية كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده وما قيل
ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعد لا يليق بمدح ابراهيم ذلك المدح وقد لا يتاتى
الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة
في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو
الخصوص والندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم بحيث ينتفي احتمال التجوز واستفادته فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مط الا ترى انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل
المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايض قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال
وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو
مقتضى الظ والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول
الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة هو الظ وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال
السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء
ودلالة قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في تجرده الا انه لا يتعقل
العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايض كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون
من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب فيلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام
ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشرع مواجها له مريدا افهامه العمل به على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز
تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك
الاغراء حتى يتبين له المخصص مما يذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على زاد او اصل او كتاب في ما اذا لم يكن السامع ممن اريد فهمه للخطاب
كالعجم والعامي البحت فهو ليس بمخاطب له حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا
يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص
الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فح خطابنا ح هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه
او سمعنا مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب
الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا ح هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظ وارادة غيره

وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة

وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو بعينه قد يحصل في زمن الائمة اذ ليس كل احد في زمن الائمة يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعينه ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم ولاجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مرتبا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا يزاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تأسيس سبيل لظاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غيرها التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان على القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجئ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فاما الجواب عن قولهم ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو ايضا منقوض بما جرينا في المجمل وتأنينا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا ونقول هيهنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة مجوزة سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومن المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في اصطلاحهم اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق وذلك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرفه في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصصة للسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترنت به القرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فالاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند غالب العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وتأخر بيانها عن وقت الخطاب ماول وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر اراده تأخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بما قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان والمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعداداتهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاول في الاجماع **قانون**

الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقته مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد مناسب لمذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فبقيد الاجتهاد العدا اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه

الامة

الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندنا باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره رحمه الله في اول نكاح عدة وغيره من ان عصمة الائمة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بامر ديني لاخراج ما لم يكن منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع العلماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه ووافقنا الاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف تعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول لكن العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام والجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع اي علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع مجتهديهم متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام عليه السلام في جملتهم فهو حجة لان الامام عليه السلام في جملتهم فهو حجة وهذا مما لا شبهة في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين يجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض كل من يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المط وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر ثانيهما ما اختاره الشيخ رحمه الله في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال رحمه الله انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في موضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو مما لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كان في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضنا من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا

لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول
الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ره
لبيان ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا ينقض الاجتماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف
يقتضي الداعي الى نصب الامام اوجب منع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجتمعوا عليه
والتحقيق في جوابه منع ذلك واما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته
استتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره وقال لا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع
به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده و
حاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد بحيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وهذا مع انا نرى ان خلاف
مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود
وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات
الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم
اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت
خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي تقرير المعصوم حجة خصوصا في كون تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون
راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا
يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والردع
القول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهد وتقليد المقلد مع انه رفع
الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد واخر واما فيما اجتمعوا عليه فلا دليل الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول ولا فرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما ان التسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس
هنا بسط مقام الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع
ولو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم على
المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الحمار فتأمل ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث واية بل ربما
اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك يقول بان الامام راض باجتهاده وتقليد مقلده لم لا يعلل اجماع
هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذ دل عليه دليل لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة هذا الكلام يفيد عدم جواز
مخالفة الشهرة وانه لا يمكن الان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ثم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا
الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فغ يجوز رضا
الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع من هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا
الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب علم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان
ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام
لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا
عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها
وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره
جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم براى الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم
به بكل شيء بملاحظة اقوال تبعته كما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن راى فقيههم ولا يسلكون الا عن معتقده
فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم ولم يعلم مخالفة
لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم فكذا يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث

المرادي

المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده
وطريقة ذلك هو الحدس من الوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن
ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا
بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فقهائهم بحيث لم يعرف لهم
مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوا في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا
منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف القائل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى
وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مما لا عليه كثرة صحيح السند يزيد وضوحا اكثر ثم واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل
الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر
المسائل ونقل ما يوجد خبر ضعيف لا به قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة
فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم
من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه راي امامهم ورئيسهم الواجب الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس
والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من
جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق
منكره الجواب بل الظن ان مدارك من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه ربما كان
يمكن حصول العلم بمذهب لم يمكن الى حد الضرورة كما وصل في اصل الضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين
وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولا وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للنساء والصبيان
بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامهم يقينيا
نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين وطلاب هذا المذهب ان الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري
فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام
بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب
ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريفهم الاجماع
ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاسمع لبعض الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة
العذرة من الجلاب بملاقات مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار
المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جنوت عليهم جدا وان
قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء
في جميع الاعصار والامصار على ذلك وطفقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب و
السنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يوكل لحمه مطلقا بقوله ع اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة
والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكول والمشروب وغيرهما وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة
الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد
ولا البول والروث وغيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة
ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ منه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض
النجاسات وبعض المياه كالجرة المنتنة والقربة من الماء مع ان في الجزء الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني
من جهة الامر بالتوضي لا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالقاطعين ولم يفرقوا بينهما

على خطائهم عند التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع
او امكانه ووقوعه والعلم به باى شئ يعتمد فى هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة
والعرف فلا يفهم منها لو اراد الشارح بالجهر فى الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليهما
وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها المناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بما ان المعسور والمحال
وبما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يكفيه الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال فى توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول
كل طريقة احدثها نبى وبعضها لما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس فى كل يوم او فى اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة
الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من نبيهم
والعمدة فيه ملاحظة تلقيهم ذلك بالقبول من دون منكر من ذلك ومخالف لهم ومنكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا
يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التى لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فهمها المترددون
عند ذلك النبي ع والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج
فى هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم فى هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم
بانه طريقة رئيسهم فكما ان البديهي لم يوجه حصول اليقين الا التسامع التظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف
لو كان هناك مخالف فكذلك فيما لا اجماعى الوجه هو ملاحظة التسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم فى الفتوى مع كون العادة قاضية
بذكر الخلاف لو كان وجود المخالف لو فرض فى عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذى ذكرنا فى الضرورية بان يكون
بحيث يثبت عندهم غفلته وخطائه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذى استقر عليهم
رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء فى مدعى الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة
تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك
فى المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني
بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكره فان اليقين
يكون ذلك قول النبي ع مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياج معرفة الوسايط وتعددها بالعدد المعتبر فى كل طبقة فهناك النظر الى
كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدارك الاجماع على طريقة العامة وهو
من وجوه وليعلم اولا انه لا جدوى لنا فى التعرض لقدح ادلتهم التى اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم ان ثبت فلا ريب انه
حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثانى اظهار ان ما اثبتوا به فى حجية الاجماع
لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون فى اثباته عليه الزاما عليه بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم
اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح بينهم لو
سلمنا تسليمه فى مذهبنا سواء سلمنا مستندهم ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقى بل انكره النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على ما نقل
عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا فى اختصاص اجماع الصحابة واهل المدينة
وعدم الاختصاص واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها
فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
الاية فانه تعالى جمع فى الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب فى حرمة الثانى فكذا الاول وفيه ان الوعيد على
المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد منها وقيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة
غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال فى كل منهما
وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام فى مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر
فى المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر فى المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر فى المعطوف الهدى فى المعطوف هو دليل الاجماع ثم

يثبت

يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على الحقيقة ومن قرب مجازيته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة مما ذكروه فى هذا المقام
وقد اطلب الاصحاب فى هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها ولا وجدان تقال لم ان سبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ورد
عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على ترك المتابعة
وانما هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شئ عدله وخياره فى اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء
فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل مع ما فيه ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه تقييد بلا دليل
وتخصيص بلا مخصص مع ان التقليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر فى كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكل الامة مع ان المراد
اما الشهادة فى الاخرة كما ورد فى الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم فى الدنيا واما فى الدنيا فهو
انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد هم الائمة ع كما روى فى تفسيرها
ومنها قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد لعدم ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل
انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل ونقل مع ان عموم الجمع فى قوله تنازعتم ورد افرادى لا مجموعى كما لا
يخفى وسيجئ ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة
هو قوله ع لا تجتمع امتى على الخطاء وفى لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو
ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هى اخبار احاد لا يمكن التمسك بها فى اثبات مثل هذا الاصل الذى يتوادون عليه فضلا عن فهمهم
ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي
لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على الاجماع ارائهم على سبيل الاطلاع كل منهم
فى راى الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب بعدم القول بالفصل مردود وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية
فى الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلى الذى يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا فى محله من انه حقيقة فيه
فمقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وقد يحصل هو بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا
يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الائمة المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق
البهائى عن صاحب المحصول وهو نسبه فيه الى اكثرهم وسيجئ فى مسئلة شطرى تعاكس الاجماع الكلام فى ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة
على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتى على جنس الخطاء بان يختار
واحدا منها كان يقال مثلا فيما اجمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهنى فيصير من باب النكرة المنفية
للعموم لكنه ايضا معنى مجازى للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادى ان اجتماع الامة لا يحصل
على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر فى الخطاء كونه خطائية ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفى اجتماع
الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامى للمهيات النفس الامرية
والحاصل ان هذه الرواية وما فى معناها ظاهرة فى مذهب الامامية من لزوم معصوم فى كل زمان ويؤيده ايضا ما ورد من قوله لا تزال طائفة
من امتى على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امتى على الحق
كائنة على بعض المحققين قال هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم فى الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع
انما هو من اجل ذلك يقوله اصحابنا لا انه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتى على خطاء ففى ما فيه من اكثر ما مر من القدح فى السند
والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله ع ولكن لا ينفى صدوره عن الخلق وبطل الكلام فى ابقاء تمامه واما
الادلة العقلية التى اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا
العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى شئ بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضى حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض
باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض

[illegible]

الشبهة واشتبه الصحيح بالفاسد منه كثيرا واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود و
النصارى عن الاتباع لاحكام الاوائل بعكس تحقيقهم في العادة لا يصلح تخلافه فما ذكرنا بالجملة فاعابره نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظ
وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب
بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق
الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل بتخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع
بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما ان حجية الاجماع موقوفة على وجود
هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية
مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد
المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من
العلماء المجمعين على القطع بتخطئة المخالف للاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في
حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم الا ان لم يعلم دخول المعصوم وعلم خروجه عن الاجماع الذي يخطاء
مخالفه فلانه اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف بل هو ممنوع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على
القطع بتخطئة المخالف وانه لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول
المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال
زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على المصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم آخر فان
انعقاد الاجماع لامر لا يستجهل ذلك عندنا ايضا مع ان الفكر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن
القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل انما هو في الاجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم
قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك
في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حتى التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان توجه الاستدلال
بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقلية والنقلية لو تم لا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فلا يضر
من ناهيك لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف
ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق
اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني
فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وذلك لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذ اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور
كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة
معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم باتفاق جميع العلماء
الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة
او المخالفة لو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او لاسره في المطمورة او كذبه في قوله رايي كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم
عما قال قبل الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوة
الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم برايهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم فضلا عن حصول الاستماع منهم
وليس الداعي الى ذلك الا ان العلم حتى يتوقف العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لا لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا
مما وقع فيه الاختلاف كثيرا لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع المعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانا

غيره

غيره وان المجمع عليه لا نزاع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه مع وضوح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة من
امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع هو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين
كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه
لا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان
العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال تبعته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم
الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زماني الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه
مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه
لفهم مقصد الشيعة فانهم ينفون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الاختلاف في المدرك الحجية كما يلاحظ في
حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ والنادر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا
فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على
المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين
علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه
على الاجماع اذ لم ينقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور والغيبة بل الاحكام الثابتة منه على
اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر
ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل
بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدد وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر
رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة
بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم المراد الحكم ولا القول بان
الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد لا بد ان يوجد له مخالف نعم لا تضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه
في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد
ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في
الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع
انه لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض الاخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر
العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي
فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل بالنظر
او المجدد بالنظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في عدم العصمة ولاحتمال الخوف والفتنة بالانكار وغير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت
من الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في لم الحق امتناع
العلم بكون المسألة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم هذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب عن عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره
الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي
اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم

انما غيرنا عبارته لما هو الحق
الامتناع الاطلاع
عادة حصول الاجماع
في زماننا هذا لحسبة ما ذكرنا
لا جرم ان الغرض ببطلان
العلامة رحمة الله عليه وخلطه
بين الامر لذلك [illegible]
[illegible] رحمه الله
تعالى

فلهو مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا اضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكون الحكم اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لو بثهم مأمل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل قطعي عقلي لو وصلنا الظهر عدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا على ما وصل عن المعصوم من قول او فعل او تقرير بعينه مما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذلك فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او هو تبع فالعقل يحكم والعادة يقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المتخالفة الاذواق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص [illegible] نعم يظهر الاشكال فيما لو استندوا بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا الى لزوم تقديم الشاهد في التزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازم التاخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم وايضا هذا التعليل فلا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا ثم على ما اخترناه على الطريقة لا يبعد دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم من اقوال العلماء حصول العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك علم معرفة ارائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيتهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القراين والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بسبب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام مر في جواب ما نقله في ... عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل لنا مبدأ اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره مراد عاه حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظاهر مما فيه قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ... لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلو ايتام الورع والمتقون بالحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقون في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال الخطا لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل منه لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذا لا وجه لما التوجيهات التي ذكرها الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا صرح بان من الاجماع الذي عندهم كما سنشير اليه واما ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها

تنبيه الثالث

قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام واما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فلم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم

ظامن حجة

ظامن حجة عقلية او نقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق التابعين الى الرد لزم ان الظ وقوفهم عليه وانهم لا يعرفون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب متمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في لك بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندك ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء مأمونا على الظنون اقول ويجيء ضرره في مباحث الاخبار الاستدلال بما يؤمن على الظنون وسيجيء منه ره في مباحث الاخبار الاستدلال بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلنا يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره و لقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول قوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به ان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفيه ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك فما ذكره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف طرف الاخر ثم ان صاحب لم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان موجبه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان فتواهم كان عن دليل شرعي اما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويزهم تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرءة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة في هذه الشهرة حصل في اي موضع تبعته اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه وربما وافق المشهور فتويه في يه وخالف فتويه في ط وربما كان موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب يه فسائر كتبه متاخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف و ط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى تارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلا في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة وحل الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون

وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق
الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعد جواز العمل بالمسألة الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي
كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس
كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن
قولين واكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين واحكام متعددة من الاحكام الشرعية
على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منهما على موضوع كلي له حكم
من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق
للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت
ما بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي
الدبر فمن قال بوجوبه في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو في دبر المراة دون
الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب
دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل وربما لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم
في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل
بينهما وذلك اذا لم يكن هنا كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا
يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل فقد يتفارقان من الجانبين فمادة
الاجماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد
الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما نتلو عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد
من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل بين الامة مسئلتين واكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان
لم يجد التصريح من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام ولم يصولت الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون
لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول الاحد هو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف عنه وكذلك ساير احكام النجاسات فاتفقوا على
عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ما فان البول مع كون الحكم واحدا بهم فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس لنا هنا
اجماع مركب وموارد هذا الصنف في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان
بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وكذا غيرها
من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق
على عدم الفصل فههنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه
وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء
كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا
نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي
ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة وقد
اثبتنا جوازها وهكذا فيهما وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق
بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى
لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة
كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس
دون الزوجة وعكس اخرون بعلم اتحاد الطريقة فقالوا ح بجواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع

بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل

كل منهم

عليه

عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في لم والذي
يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى ما ذكره الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى
ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو حجة فيما اخترنا
من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا
متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا ولم يخالف اجماعا
وبوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فههنا مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما
اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم
على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة
قتل الذمي وبيع الغائب وما عرض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا
بل بطلان المفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان المفرقة والقول بالتفصيل
مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من
باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه
مركب لا من حيث ساير الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل تجزيئيا كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع
كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد القولين الا عن بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد
منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو نفس
اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا
لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم المتفرق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل
منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقل على مخالفة الاجماع
القدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة الاتهم المقصودة لا التبعية وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما انصرف الى ذلك واستدل
المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما عليه بان يخطئ
كل بعض في مسئلة غيرها خطاءه فيه الاخر فلا ينفي اقول قد مر هنا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع
امتي على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد لكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان
المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم
يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث
واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسما من الجائز بما لم يكن فيه مخالفة الاجماع
كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما يتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك اما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام
في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا
اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن
موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير لانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول
الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين
يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق
في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد ببطلان
القول الاخر عدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطأه

في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلاً للاجتهاد وبحضرته فان الترخص في التقليد عنه ايضا نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص
ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاتفاق خلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل و
اسقاط القولين لانتفاء الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنع لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان
التخيير بينهما وهو بين في البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه بعد انتفاء الاجماع بتعيين قول الامام
ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز لنا كسر الفريقين عند اصحابنا
للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان متروكا كان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت
وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان
من عدل عن الخطاء فلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد وهذا عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء
وان كان في وقتين وربما يتمسك بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء
كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ومؤيده قوله ع لا يزال طائفة
من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر
وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ونقله او تقريره الكاشف عن
اعتقاده ع على طريقة المتاخرين او على بائه اعتقاده على الطريقة الاخرى فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم او اخبارا ناشيا عن علم فهو مبناه وخبر
واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين بان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا
ظهر وجه الاستدلال باية النباء واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة بتفقه والاخبار انذار واما الاجماع الذي نقلوه
في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو
مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم واختصاص الطريق في الظن فدلالته عليه
واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الحكم المنقول بخبر
الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال ويقوله ع نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع
على الاجماع امر بعيد فالظن به نوعا اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك الثاني ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان
الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في المدعي للاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن و
السند والدلالة والتعارض واختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر
ما ذكر فيبقى من بين العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف
في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة
الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاية
وبقي الاجماع المنقول وتحت الاصل بعضنا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع اولا نعلم اجماع
عليه لانه لم يحدث اقول ان الايات فقد ذكرنا انها يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا
بل غايته ما ثبت هو حجية الاخبار مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط
وامكان تحصيل القرائن عن صدوره عن الائمة وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسوء التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم
اللفظ وبسبب علاج التعارض لتفاوت حال المبالغة بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى بالذي لم يعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد
في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت باثبات جواز العمل على
الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع وغيره فلا ريب
انه فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الايات حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم بحتا
لا استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحدة منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل منه الا
بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يثبت فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا

اقوى من ظن الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط
كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار منه من ضروريات المذهب فهو مما خرج بالدليل ما اقتضى الدليل جواز
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الحاق الظن
بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف
وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه وقد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت
ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطاته ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف
فكما يمكن حصول الاختلاف فكما يمكن حصول الاختلال الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو
لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس فهو مما يجري فيه الخطاء في القطعيات
في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات
ومخالفتهما مبني على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا
الى طريقة المتكلمين الناظرين في اصول العقائد انضم الى ذلك نظره في قراين اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز
العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين حكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول
الاختلاف من جانب الائمة ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام ع وانعقد
اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالف من الاحكام عنهم ع من جهة تقية
وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ
وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام ع للمجمعين بانه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن
الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع
المنقول من مثلهم ويحتمل الكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون
لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة
وسيجيء في محله انشاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل
لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن وافقه في هذه المقالة
منهم لا يقولون باختصاص العلم بثبوت الاجماع في هذه المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع ايضا عندهم هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا
في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور
المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه الظهور بنفسه وبغيره وردعهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالفة لم يعلم موافقته لهم
فقال انه مما يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وافهمهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا او
هو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل وبجملتهم كاشف عند رئيسهم
بلا اشكال مع ان الشيخ اذا خالف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك
فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكر في كتابه ليكون معتمدا للكل من سيجيء بعده فانه اذا قال
فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماع اعلى هو ما كان على طبق مصطلح القوم
فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقالة لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال لو بقي المخالف فانما
يغفل عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله
فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على
قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه

يدعي الاجماع بمظنة حصوله لاخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل
الاول او الثاني ومنها ايضا انا سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية
هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على خصوصية مثل انهم يقولون لنا انه اجماعي او لعله اجماع
وامثال ذلك اما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل
هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع
المنقول لنظر الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهناه لتمهيد كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في
القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسام واحكام من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد
والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك
من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة
وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسألة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهنا
موقوفا وروى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد ومتواترا فقد اورد المحقق البهائي في سؤال الاية على العموم
بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي
ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم يبني لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال الكل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية والكذب من بعضهم
نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثاني لمصادمة العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني
ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع
كان قل ما ينفك عن الفرض وفرضه بعيد نادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال انا لا نمنع حصول التواتر في
المحسوس بل يمكن اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسألة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم
كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء فاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على
الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطيهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون
في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لاعتقادهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعترافكل منهم
بان مدعى بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء
اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم غايتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القراين حصول العلم
بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القراين فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت
اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول
مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطاء
كما يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعوا على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر
قطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال لا دلالة قطعية ودلالة الخبر
ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضنا ان الاجماع المنقول بخبر الواحد
يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى لا اسمي اقول دلالة
ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ لا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ و
اعرابه والا فالامر الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صورة
المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق
المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة
لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي

موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع الدلالة عن مراد القائل والمفروض عدم القطع
بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القران فلا نعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر
ومحدود ومتعين ولكن لا نعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما
روي في الشواذ من زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك انا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا والاجماعات ليست
متعينة في الخارج بشخصها لا بتحاذها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتدبر حتى تفهم الفرق ولا
يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني فهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون
السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي سمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر
واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا
المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من
نقل القطعي هو مدعي الاجماع فان مدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو
ظني له انه من الشارع فان اقتصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا قوله وليس غرضنا لا يتوهم هذا المعنى احد
من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما
عرفت

المقصد الثاني في الكتاب قانون

المحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا لا يجوز
الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار
على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي
ادعينا افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه
قد منعنا عن العمل به مع قبولنا ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول هذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وتقدم بيانه في
باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما منشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار التي دل
على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل
فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول فلان تحقق خطاب المشافهين
فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل المعرفة وقصصا وعبرا ووعدا
ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به ويقلدوا ويقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القران من باب
اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على
ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر المعجزات نبينا واجلها وابقاها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها
واقواها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
والقول بان العرب كانت تتفق في فهم المعاني على بيان النبي من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبة المذكورة في نهج البلاغة
قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران فيكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران
امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص
فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته
لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا
منعونون بما قال تعالى هو الذي انزل الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله
وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر المحتمل معنا بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار
ان المحكم هو ما يراد في النص والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق

والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة
المجاز واخفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم الشي من حكيم وغافل
او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمرامه او اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين
له ثانيا ايضا ولا ينفك في ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح
دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له
اريد منه سوا لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه لا لدلالة في غيره مما وضح دلالته اما للقطع بالمراد وللظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب
اللسان بها والمحكم مقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما اريد النص
او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان وان المنسوخ م
المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج
في بيان المتشابه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل
على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظا ما ان يمكن به ان يتمسكوا بلفظ النبي لا لفظ الكتاب
حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بها بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان
الامام فانه يشمل العرب القح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميا مثلا لا الى البيان ولو كان
عربيا ايضا وهذا الاحتياج في دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي
ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما توهم ان الغرض بيان الائمة
للكتاب ايضا يمكن بالكتاب فعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب
لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا
المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي ص والائمة مثل ما رواه
الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به وبعضها ان جميع الحاضر محل للوحي والموجود في زمانه كانوا من خوطب به فلا يختص به ع وما
رواه ايضا في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران
وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح
في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم بتفسيره
راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوا لنا ولذا ولو اندوره في سبيله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها اخبار
دلت على عدم جواز التفسير بالراي وانه يفضي بمضمونها المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين
مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطأ
وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد
من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلية من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فانما فاه بين المنع من التفسير
بالراي وجواز العمل بظواهره ويمكن ان يراد من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء
فهو تم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا اما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في
القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه
المحتملات مثل طروها مثل او بل نزول الكتاب فانه لا كان يجوز العمل لها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد مسوخ هذه العوارض
فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال ما نحن من متعارضات الادلة والمجتهد وايضا يقولون
انه لا يجوز العمل بعام الا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن
ما ينبغي ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد ورودها من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات
كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هل الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب يعني ما عز بالدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في

الاخبار

الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع
واما الاستدلال بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل الذي ادعى
ان هذا من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان دلالتها موقوفة كظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر
لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من المخاطب لهم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك
ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية
وكونها مظنون الحجية اما بظن اخر علم حجيته كان مستفاد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم معناها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته
بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت
حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وظن دحكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل
ح ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي
على نقله وما هو كذلك فالعادة يقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام اما الثانية
فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ع غير
معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغيرهم الا انه في بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره ايضا
يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام ع واما الاول فلان دعوى تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه من مباحث الاول انهم اختلفوا
في وقوع التحريف والنقصان في القران وعد من اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابرهيم القمي
والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج ونقل عن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يشعر بان المراد
وورود الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه امير المؤمنين ع كان من زيادة لم يكن في غيره انما كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو
بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي
عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما
روي عن الصادق ع في قوله كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة
اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت
رسالته الى غير ذلك بالوجع لما اكثر الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من
الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع اما الذي كان
يكتبه ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما
مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا
كتاب ربكم كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع
لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام
الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال
ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرا الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرا كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي
وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده
ثم او نقصها فسروه بمعنى انهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الايات
لشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهر لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن
جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا
المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا لحصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي
صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت

في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدّ ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف
مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي دفع اليهم خال من الاعراب
والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام ثم ذكر
جلال الدين الطوسي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيد ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دفعت اليهم المصاحف على
ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته
ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى
خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء
السبعة ولا عدد معلوم من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول النبي صلى الله عليه وآله على الحوض اذ سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي
فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القران الذي بايدينا
فيكفي كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القران في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة
مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه
وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لو
دل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج عن
حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من تغيير الامام وما ورد من الاخبار
الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما
ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب
التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدد ذكر بعض الاحكام ايضا
بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب ويجب تفصيل الحكم الثاني ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية
عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم ادعى على تواترها الاجماع جماعة من
اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى
والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها
مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى
انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو بعيد وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المقتدى ذكره بعد
اختيار عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على
الضمير المجرور اعيد الخافض انتهى ان ظاهره ان اكثرها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى
باختلافها لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام و
الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك خلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر من مراد الاصحاب من يدعي تواتر السبعة او
العشرة هو تواترها من النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعدما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من امرهم بقراءة القران
كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاغماض بذلك والسكوت عما

سواء

سواء او فق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى
بعض العامة تواترها واختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف
شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة
هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدين
وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال و
اقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر ان
كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله عليه السلام نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة
الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبع ونحو ذلك مثل ما رواه اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران
على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وكذا ما رووه ايضا عن زرارة
عن الباقر عليه السلام قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع
ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي
على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه عليه السلام ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر
وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن
ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان
الله يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان دعوى تواتر السبعة عن النبي
محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته ثم اتفق التواتر في الطبقات
اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي صلى الله عليه وآله ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب
القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله
كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين فكيف
يكون القراءة السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني
الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل بيان الاختيار والترجيح لا لرواية اصل القراءة حتى
يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم التواتر السبع ايضا
باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراء كثيرة منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف
يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك بتجويز عن الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار
المستفيضة من كون البسملة جزءا او انعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل
هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب
مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان ياخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات
من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك
ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين
على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير
من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر انتهى كلامه رحمه الله وانحصار القراءات الخ متشابه المقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل
كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عنه ثم ان ما تواتر

فبنا القراءات فلا اشكال والمتن في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا نحمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأ عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد بجواز العمل بها وهو مشكل لان السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب في ذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل يتنزل منزلة الخبر لافادتها ام لا لانها يتنقل خبرا والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة

وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان

المطلب الاول في القول

قانون الحديث ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه في الاغلب انشاء بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونقل الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصطلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد بثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فان زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا لنفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو في نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيحق لحصول القيام انه امر خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها ايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلابد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل له اصلا وحيلولة حائل عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الانتفاع عن الصيغة والصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فحق صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن يتبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب هو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب فيدخل فيه الاعتقاد

الجازم

الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو معوق للجهل المركب يقبل التشكيك مط بمعنى انه يمكن زواله بما فيه البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا كان الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد لساوى المراد ان مدلول الخبر يتصف بالكذب والا فالحكم للشاك حتى يقال انه صادق او كاذب احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم لكاذبون في تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب هو عادتهم وسجيتهم فلا تعتبر شهادتهم ولا تعد عليهم فان الكذب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤل التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم لكاذبون في اعتقادهم انه فاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والستة البواقي وسائط بينهما و استدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد مما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في باب الخيار المستفاد من قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل الدال على ما اخترناه من مذهب المشهور فحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا مع الا انه يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون لكيفية اعتقاد الصدق او توضيحه ان الكفار يقولون ان جزمه مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب بلا ريب في طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله

الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور
في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خبال الانه وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان جزء ما امر
واحد جزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجمع
لعدد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فما بقي انه يقول لا عن شعور كالمجنون ويعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخرين بانه الا من باب التسليم
الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا المخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه
في طور كلام المجنون حالة او المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخبال الانه ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثف سقوطا
الاعتبار صورة ومعنى ولفظا بل نفيه بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد طاب ثراه وافقه الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره ايضا ولاحظ
الشهيد الثاني ره ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثة ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابل لسد خلل
الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما طار قالم يلتفت اليه من قبلي هذا اليه التي فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة
في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ما لو ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى
المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون
المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون
المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار
كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس باقرار انتهى كلامه زيد اقواله الذي نظر فيه
ان مناط الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان
النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته
للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كذلك واما المش فما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم
المطابقة فالاعتقاد لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق امران نفس الامريان والخبر انما يتصف
بالصدق والكذب بالتفصيل لا مرين لا بما يعتقد صدقا او كذبا فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد
اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو نذر واحد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه شخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر
صادقا فبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت ان اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر
في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد يحكم ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل
فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب باعتباره الا انه صار كذبا الان ولا معنى الخبر صدقا في وقت كذبا في
اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في
الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة
يعني ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا يحصل للتعريفات
التي ذكرها الا ان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على كل قول
كان من الاقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيها اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما
بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه وان
الاقرار ايضا تابع للاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصد وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا
كذبوا في اعتقادهم يعني قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صح هذا المعنى فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا مفهوما على لفظ
الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب النظام انه غير موافق للاعتقاد فكذا غيره ممن وصف الخبر بالكذب
على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق للاعتقاد وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان
لمطابقته والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول ما هو الذي

لما يطابقه م

مكتوب

مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعمه انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المش
في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواضع
في زعمهم المطابقة واعتقاد في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاد ذلك موضع
المخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى المخبر من حيث هو مخبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح
المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه والخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم
عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب
النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام
مع اضافته بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة لاعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف
الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا يتبدل من خارج اعتقاده
على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من الخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر
لا نفس من تكلم به ولخبر به فقط فالذي اوجب لتعبيرهم بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم
لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصفه تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين وبعضهم ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم
وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك الامر لا ان يختص اتصاف الخبر بكونه صدقا
او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب في نفسه حتى لا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال
بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا
كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد
من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية مبني على ان الله تعالى اطلق الكذب على شهادتهم انما هو كذب لكونه
مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف للواقع بحسب
معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جوابا اخر عن الاستدلال للنظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح
تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج
الذي قررناه ههنا اتم ثم فيما ذكرنا يظهر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ره في تمهيد القواعد ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب
النظام بل اكتفى بنقل مذهب المش ومذهب الجاحظ كالعلامة في نهايته ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا
فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الان
بصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد
على شاهد الى اخره او كان ان زاد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه نظر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره
الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد
نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفي المناهج
وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضد قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو
كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المقابل للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما
ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ
الصدق والكذب بازائه وليس المراد بانه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه قال ان قائل يعمل اللفظين عن معناهما اللغوي
انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالاصول ولا ريب ان
كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام
يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنالك فرق وهو ان مما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة

والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط

معتقدهم بل لاجل انه مخالفه

ووافقه الشهيد الثاني ره

القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه مثلا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب والابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمة من وما وانهما للذوي العقول ولغيرهم بل في اصل معنى اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغيرها لتعلقها بالجملة مما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها الاصطلاحية ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يتجمد فيه من اللبا وهكذا ولا يبحث عن الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما مما تجدد اصطلاح فيهما كما اشار الفاضل الى تلك نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقة الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الامدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقي الكلام فان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المذكور او نزاع حقيقي وقد عرفنا لوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث مائلا لما ذكرنا الا انه ذكر للمذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع يمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية على ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى تتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وجعل النزاع اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع فان النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لانه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مال المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتدبر في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا بعين العتاب بعد ملاحظة ما قلنا او لا واما اصلحنا واما عفونا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الاتصاف في الصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك لو رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في خصوص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والعبرة في مطابقة الواقع هو مطابقته واعتقاده لكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشترط البعض في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه

بالعدالة

بالعدالة نعم ذلك الاعتقاد دائر مدار ما عند ظهور الفساد فيتبدل الثاني الثالث ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدما لفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع وغير مطابق للواقع فمثل يا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل هذا العقل مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب اما بحسب مفهومها فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال احد يا زيد الفاضل لا يبر الناذر باعطائه وان وافق الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **فائدة** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه ولا صدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل المطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورية والثاني مثل خبر الله والمعصوم عليه السلام والموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل الخبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه لاخراج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجة كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بعلم القرائن كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا بالتواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا عما لو حصل العلم بالقرائن الخارجية عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه من نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي ما ذكروا اعتبار الكثرة فيه فلعل هذا الخبر ثلاثة يوافقه وحصل العلم بها من جهة خصوصيات الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا يطلق الجماعة فلا يتفرع على غير ما ذكروه عن شرط لو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول الكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند وهما من عبدة الاوثان وقائلة التناسخ والثابتون من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد هو محال عادة وفيه انه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق الوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين و تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال

او لا مطابقتها

الذهنية لا تستلزم تلك النسبة

وثالثًا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل نبوة محمد صلعم وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
تساوى الوسائط فى افادة العلم بالكثرة وبختنصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى فى اول الامر لم يكونوا عدد التواتر
مع ان عدم العلم بتساوى الطبقات يكفى فى المنع ولا يجب هنا اثبات العدد واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم
منه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا
وهم لم يروا الناعن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر فى نفس الامر لا
ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبنى على عدم بطلان هذا
النقل بكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف فى ذلك فى العصر ولا نقل عمن سلف فى غيره بقيد القطع بصحة ذلك نظير الاجماع على
المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب فى هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال
المناسب لهذا العصر هو نقل نزول لزلة وقعت فى بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا فى الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا
فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس احدًا لعقيلتين اما التواتر فلعدم العلم بتساوى الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا
واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التى يذكرون فى هذا الباب من باب الثانى لا الاول وكم
من فرق بينهما ورابعًا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عينها من الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان
العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار
الجميع بسبب التعاضد التقوى حصوله من كل واحد ذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات فى مقابلة
الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهات اخر بان
امتناعه بان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضرورى كما هو المشهور وهو لو انه حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات
واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما
لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات فى حصول العلم لا
من جهة تفاوت الضروريات فى حصول العلم من جهة كثرة الموانسة ببعضها دون بعض وعلى الثانى ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما
فى السوفسطائية وانما هو من جهة بحث وعنادٍ تنبيهان الاول انهم اختلفوا فى كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضرورى
وقال الكعبى وابو الحسين البصرى وامام الحرمين انه نظرى وعن الغزالى الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف فى موضع والى التفصيل فى
موضع اخر وارتضاه الشيخ فى العدة والاقرب عندى القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وبانه لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على
النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدًا اذ كل علم نظرى فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد
انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين فى المتواترات مطلقا نعم بعض منها حصل القطع من
جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل منها بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمثال هذا
وضروريات الدين ووجود مكة وهند امثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التى لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة
ملاحظة الكتب ومذاقات اهل العلم والاستماع منهم اختلفوا كان او وجد عشرة ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يتدرج فى حصول الرجحان
فى النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس ان هؤلاء الجماعة
الكثيرين لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظرى ومن علامات النظرى ان بعد حصول العلم ايضا اذا
ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل فى كثير من المتواترات بخلاف الضرورى فضرورى وان
كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا
بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان
اخبار البلدان والوقايع الملوك وهجرة النبى صلعم ومغازيه وما يجرى هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز
ان يكون مكتسبة من افعال العباد اما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبى صلعم وكثير من الاحكام الشرعية والنص الحاصل على الائمة عم

منقطع

مقطع على انه مستند عليه وهذا هو التفصيل الذى اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره فى العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب
الى السيد انما هو فى القسم الاول من الضروريات ومنشاء التوقف الشك والتردد فى ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والنظر فى المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وانه لم يكن متفطنا لها
حين حصول العلم ان يصطلح ان العلم ناش عن الكسب وانه لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطالب التى كانت حاصلة
بالعلم الاجمالى او التفصيلى فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فهذا كتب فى ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله
بسبب علمه بها اجمالا يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم فى روعه بفعل الله تعالى ويجرى عادته عقيب اخبار هذا
العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثانى ففيه ان العوام
والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب فى نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون
بها من حيث هى كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل هذا العالم واساس عيش بنى آدم غالبا على المقدمات
العادية التى يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبنى على قاعدة
ادراك الحسن والقبح العقلى ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظرى هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما
ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد احتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالى
باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق
ضرورى حاصل بالعادة ووجود الصورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود فى كل ضرورى فان قولنا
الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على الجزء او غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال
وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالى الذى نقل عنه فى كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور
به بتوسط واسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين مفيضة مع ان الواسطة احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه قال التفتازانى فان حاصل كلامه
انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه
ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالى نوع من النظرى لا واسطة ولذلك نسبه فى ب القول بالنظرية
الى بعض ولعل مراد الغزالى انه من باب نظريات العوام فانهم فان استفادوهما من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا لهما بكيفيتهما المرتبة فى نفس الامر
فكان الغزالى قسم النظرى الى القسمين بالنسبة الى الناظرين وهو فى الحقيقة تقسيم المتاخرين لا للنظر فكانه قال العالم والعامى كلاهما
متساويان فى النظر فيما غرضه بدونها بل النظريات لكن الاول لم يعد فاعرفه والمتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور ويشترط فى تحقق
هذا الخبر الذى يفيد العلم بعشر امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين فى الكثرة حدا يمتنع
معه فى العادة تواطؤهم على الكذب وان يكون علمهم مستندا الى الحس فانه فى مثل حدث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان
يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد فى الطبقات وربما
زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفى حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون البناء فى عالمين
واقول الكثرة المذكورة التى اشترطوا هنا ان كانت ماخوذة فى ماهية المتواتر لتعريف محل العدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مداخلة
لوازم الخبر فى حصول العلم وعدم ضروره فى الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقيهم سيما مع انضمام
حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكون ذلك فى تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة فى ماهيته فما معنى قولهم ويشترط فى
حصول التواتر وتحققه كون المخبرين فى الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم
بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه فى تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا توهم
وليشترط فى حصول التواتر كون المخبرين فى الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح فى التواتر فما
يقيده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة

مع انه تماما فرض قصد نفي الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد بها الكثرة المقيدة بما ذكر ففيه فنقول ان اريد بها امتناع التواطؤ
على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم
من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة
لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك ترى بين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد بها امتناع التواطؤ
على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط المحتمل درج فيه الكثرة اذا امتناع تواطئهم
على الكذب بسبب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف يحتمل اللزوم او درج
قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلام القوم هنا في غاية الاختلال والاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحصل في
من القوم ما يوافق ما اخترناه في التعريف والذي اختاره السيد عميد الدين في شرح التهذيب حيث قال والحق في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا
في الكثرة الى حصول العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او
تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب
عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذا كل من اشرب
قلبه حب خلاف مقتضى المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر
والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد
يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم
ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها ومستندها
اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطئهم ومنهم من شرط اختلاف
النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو فرية او اشتباه بالاجماع تتمه
اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك
بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد نقل عنه ع انه فعل في غزوة بدر كذا
وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاخر يتضمن وجود
خاص لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس ليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها او
علتها فدلالتها عليه من باب الالتزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان
تلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه وبعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ
اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ
مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهر والهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة
والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها
ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقات وفي اخر ان ما
نقص من الكر ينجس بالملاقات وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يلزم ذلك على حجية فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في
قوله ع لا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطئت
العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر
مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا الخصوصيات الزائدة التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطالب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان
يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب
خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب
وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب وغير ذلك ورود الاخبار بما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يتوقى حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف

فيما يحرم

فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يتوقى حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف فيما يحرم عنه والقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود
في ضمن كل واحد من الحرمانات الخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان نهينا
النهي عن التوضي من مطلق الماء القليل اذا لاقته العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان
النهي عن الوضوء في عرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا
الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك السادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك
اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول
ان يذكر تلك الوقايع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها
بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة
في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا
حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد
لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم ملاحق كل منها بالاخر
رجلا م الثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال الاخر انه قتل في حرب اخر وهكذا
بعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة ولتبين ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او
لاجل القصاص ونحو ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو الكلي القتل والاعطاء و
هو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية
غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا
تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها صدق قطعا بل العادة تقضي والظ
انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة
والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة
والسخاوة لافادتها بكثرة الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان المتواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد ولا يستلزم
او التضمنية الحاصلة م على المشترك في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك
صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او
السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك بينهما في الدلالة او القدر
المشترك الذي يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل
بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها
والا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت ولدخل الوجه
الاول بخلاف المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار
على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من
الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي
وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها
تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظ ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون
بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا
المتواتر ح بالحس او ما ذكروه وادراج المشترك المتواتر المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا بالحس او موجبا بنفسه
العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن
الفرد او يلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي

على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق
الامام الكل ومطابقة ارائهم لاقوالهم فكان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر
معنى بالمعنى الاخر ويمكن ان يوجه الوجه الاول من الوجهين بان العلم بخصوص مدلول محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لان بها الذي يدل عليه كل
واحد من الاحاد يحصل للسامع وكك فيما مثله قانون خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته او قلت وقيل ما افاد الظن و
عكسه خبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب في شرح العضد وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم
بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقراين الزايدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول
تدعو فيه انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالقيد بنفسه عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عما لا ينفك
الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القراين الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان
الكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد مقرونة بتلك المقابلة موصلا لها الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة
فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القراين الداخلة او الخارجة انه لم يتعذر على
امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القراين الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها
ما يفيد القطع من جهة القراين الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين ويكون
قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي اذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية
الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وحصل العلم من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على الاكثر
بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر
على وجه من الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على
ما بينا من جعل خبر الواحد محلا لما بينها من جعل خبر الواحد ما لم يفد الا الظن وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القراين
الزايدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القراين الزايدة ام لا فهنالك اقوال اربعة واعلم ان
القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين
الخارجة ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقراين الخارجة مخصوص بخبر العدل وغيره ام طلقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجة فالمشهور عدم افادة
العلم مطلقا وذهب احمد في احدى الروايتين عنه الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا ظاهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من
خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك خارجة اذ مدعي في ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج
عن تعريف الخبر الواحد لكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا واستدل القائل بالاطراد في خبر
العدل منه انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو
باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما سيجيء واحتج الجمهور
بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة بعض خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان
عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان
ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي اذ انا نذر لا يفيد القطع اذ ورد في
صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد معتبرا للعلم من جهة القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر
لم يتفاوت من القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد
خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما اراد وامن الاطراد وجريان العادة في المتواتر فنريد نظيره
فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة ممنوعة لو كان عقليا الثبت الاطراد بطريق الاولى اراده نفي كون ذلك على
سبيل الاتفاق من ذلك باباه التعليل بعدم العلية ولا ترتب وعبرنا هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب
العقلي متفرعا عنهم نعرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتيب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضى الدوام فلا يكون من باب محض

الاتفاق

الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما هو ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين
وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السومنية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر
بنقيضه ظهر لنا ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكك لو ادعى او لا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فنقول له ان ذلك جائز بالضرورة
لما واقع ان اراد مجرد صدق خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كك لكنا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد من خبر بسبب
القراين الداخلة ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد
ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يعلم به
للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظان
الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع
لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة
من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك لنا العلم بصحة الخبر ونعلم به موت الولد ونجد انا ضرورة لا نعتريها الشك
والريب بل وقد يحصل من دون ذلك ايضا واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءة والعقدة المخبر
انه المشرف على الموت ففيه ان هذه الاحتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات فكك ما قيل ان ذلك
العلم من جهة القراين من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل
بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك وفي
احتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرناه ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع في الشرعيات
اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكك المحفوف بالقراين الداخلة
واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشهيد في اول الاستبصار من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة
الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر الموافقة للخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته
ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احدى من تلك القراين فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة
انما هو الثاني لا الاول واخبارنا اليوم كلها ظنية الاسانيد ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا
نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدقه بنفسه او بصدق
مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي لم يتعرضوا هنا للخلاف
فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا
باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
اما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه عن المبحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بل الخلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس
تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لجاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في
الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبيحة ذاتا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد
في العقل والجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن
فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفاسد فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن
اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص
من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الطبيعية وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد
وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل
للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل شرعا فلابد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا
والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس

ولا ينافيه التعليل بعنوان ادلة عليه ولا ترتب اذ ... فان الحصر ... محض الاتفاق

والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كليهما كما سيجي خلافا للجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجي الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجي غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندنا انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر لا ان جاءكم خبر الفاسق وثانيها ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجي خبر عادل فتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والتبادر واحتمال كون السالبة منفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا ينصرف اليه المتلقين لسالبة الى الموجبة الموضوع المنفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاحتمال على مفهوم الوصف فهو وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصور تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المجي ناسقا فتبينوا لما دل ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر فكيف كان فيتم الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجي تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم بالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب من ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله انهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود في باب حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ لان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان حيثية خبر الفاسق انه معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذا الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد ان مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها الخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لو جاز في الارتداد فلا بد ان يدل على حجية خبر العدل مطلقا فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التثبت على فسق الوليد تعبيرا عليه الا ان كان يكفي ان يقول ان جاءكم احد بنحو ونبأ ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بعض اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعريف والعهد والعدل عنه بعيد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد بان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر عن الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فظاهر واما في الردة فمع انضمام العدل الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل فاحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود اثبات حجية خبر الواحد لا حجية خبر كل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا التعليل

لا يبعد ح مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل فيه صح

بالانذار

بالانذار من المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشي في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب هو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب فنحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر من الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص قيل نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد لا يدل الا على الوجوب فلا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على الفرد المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري المفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه انما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليهما فنقول ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشرع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشرع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشرع فرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن الاذعان بثبوت الحكم ولما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثلا ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فنقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي تقدير لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في هاتين الصورتين لرجوع الى المجتهد المخالفين في الرأي او الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو سقط لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد طريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشرع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يكن سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو لنا الحكم الاولي حين حصول الشك ولا الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي ثبت علينا لاجل الجهل والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد قد يتصور بين الاصل وخبر الواحد الاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما يبنى عليه المستدل انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد الاخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض من خبر الواحد للاصل يجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في المطلق بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج الخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير او رجحان احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل به بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب البيان به فلا معنى للاستحباب قلت نعم ولكن يتوقف على استنباط الحكم من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك بقي الكلام في تأمل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فيشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهة تفاوت الانذار بالقطع والظن والمخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المرتجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى

مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب لكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة الاية الجماعة العظمة التي تحتاج الى مدد مستقل مثل بني حرب او بني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه لم بالتهديد على ترك التفقه فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظ في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي والجواب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك عرفا في الشرع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم للتخصيص القول بالملكة وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على الشق في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوايف الجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما يخفى والثالث قوله تع والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بينا سابقا من التبادر فان القرآن وجوابها انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع انه شاع العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كانه ص امر به وجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من اراد ها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين عندهم الشائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل لكل واحد منهم العلم بالسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك احتمال ان كل ذلك من القراين المفيدة للعلم مما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم تحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقريرها المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى وما اورد نقله وقال انه في بيان الامامية فلا يختلفون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بناء علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة عرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني

ادم

ادم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعدون من انه لو كان العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد ومن انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا ووافقا في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانه وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بينا ولما سننبه الخامس الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النباء والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة ع والمتباعدين فهو محتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل بحجية الظن للمجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر الواحد لا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهو حقيقة دلالة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين وبالظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشرع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حدة انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشرع ليثبت حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه واتقنها اذا تاملتها تقدر على استنباط حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية مسدود في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو ما ذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا مفر لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظواهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على حجية اصل البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد ممنوع وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها [illegible]

حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصل البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان الباقي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم ان العلم الاجمالي بالتكليف يعتبر الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف

بغير الضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها
او مطلق سجدتي الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفاصيل الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها
فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب
الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعى واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعى والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى
البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد ويشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اى شئ واى شئ يثبت وان الحكم اى شئ الى غير ذلك مما لا يحصل
للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ربط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات
والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعل مراده هنا في مقام المجادلة والتدقيق بنفس
الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد
به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بسواد
اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان
اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من
ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه نم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى
منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه اما عموما فانه لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع و
شمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه مم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك
لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض رجحان غسل الجمعة يقينا ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل
البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح خبر الاستحباب
على خبر الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان ثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الا ان الاستحباب
دون الوجوب فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط هو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت
من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب
فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث
الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده واما المثال الثاني فلما مر من المثال الاول وان بقى في نجاسة عرق الجنب من الحرام
مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب ح فالجواب عن
ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر انه حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية و
الاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم مطلق الرجحان القطعي الحاصل
من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن فيه مستند وحجة عنده ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى
اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شئ في مقابل اصل البراءة حتى يقال
انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل ح بان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله ح هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به
والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة
ح نظيره التخيير بينهما لرجوع الى المجتهد كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان
الاصل عدم وجوب شئ والدليل الظني دل على وجوب احدهما فينفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع
الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص
عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته من خارج مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعتبر هو الرجحان

في النقل

في النقل فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما اعتبره الشارع باعتباره من الظنون
كشهادة العدلين وغيرهما فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما
شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
هو بديهي البطلان ذكره مرة فيه وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول
بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تع او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى الاستحقاق على المدح والذم لا بمعنى كون الشئ ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح و
المرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند زاعميه في ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان
الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز
ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل
على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم
القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه مم اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع يخالفون
في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول
وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به
في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها الاصول
سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها
سندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه
لا دليل على حجيتها اذ الايات على فرض تسليم دلالتها فهي من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النباء
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي
جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال بثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في
ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول
فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو
الايات والاجماع وقد عرفت حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري
الاجماع المركب في تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا الفرد فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في
الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا
يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها
معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج لو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في
العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر وكان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال
في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجزى ان تقول ان الله تع يرضى عنك بذلك واى شئ دل على
دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم
الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامور والتزام العسر والحرج فلناتي
بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقرب به من الثلثان لاولاد الابن
والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار
الفريقين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة
فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يتوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب
به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب الذي هو ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم العمل بعموم يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب

البراءة السيد ومن تبعه من انه يوجب الرجوع الى الحق اي الى السيدة فالاصل وانه في نفسه لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري من هنا من دليل قطعي على التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط وتحذيرهم اياانا سبيل الاجتناب الا ان كلا الفريقين كلاهما اصابا مما صعّا فغاد الاجلة لهم في المعيشة الا الاخذ مما لهم بالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها حق التامل وميز بينها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباري محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وجزم احد في الطرف الاخر من دون تامل او مع تامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول في العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما بل هو بمنزلة السر المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المرتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعدادها ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن هكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك او ان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتركها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف واصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان تسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير غالبا ما صار الحامض كالاجل غيره الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات وفي نية العبادات الى ان يجعل الانسان منا ذيا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال الامر الا انه في الاجتناب عن الحرمات المالية وحقوق الناس غيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قريب بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقويمهم بل ولا يدرون كثير مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل وليس منسوجا اهل الكفر مع ان الغالب لم يلاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حياة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب بادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول للناظر ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجري على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وغدا جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع ازيد من الاصل والجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تفرط بما هيبك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وردّ بمنع مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند فقد الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبرهم ولا يمكن ان يقال انه يخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا او بما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول يرد على المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة من هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشرع ثم هو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد واصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد صار نايبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نايبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليها علمهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام

بغير

بغير طاقة لبرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعليه الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فنابه الامر حصول ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فمرجعه فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مال هذا الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر نقول مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة الاراء والاستدلال بالاية على ما بين الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القراين الداخلة لا القراين الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشتهر بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حالها والحاصل انا ان لم يجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا اورد المفصل بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الى الظن بالحكم من الادلة التي تداول لا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الا الظن وذلك هو علة منع الشرع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس بعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو وفي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه قلت فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حتى انسد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة التي لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فتتوقف في الفتوى او يبنى على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضا وفقدت فتتوقف او يعمل على اصل البراءة وعلى جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم تثبت حرمتها بالخصوص ايضا بدعوى منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ايضا ليس باقوى من الادلة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى الاخر لا بد بعلته الامر عدم الوجوب فما الدليل على بطلان التكليف الحرمة حذو المقال في هذا المجال يظهر حقيقة الحال واقول لعل المجتهد في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص ما اباها من غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد انما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده لا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب وسنته فلا كلام فيه ولا في انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا بد له في امكانه ريب ولا شك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا فانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك نعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع صحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والى ذلك مع المحقق عند اصحابنا هو تخطئة وان حكم الله لو فرض واحد في نفس الامر غير عادة العادة في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع

الابدان والاضداد والتذلل والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية
المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب
بها من جهة انه طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة
الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة فاذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب
وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا للعدل
لحصول الانقياد بعنوانه ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء
ما له حكم مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب ان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع
مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بها الا تقييد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما ازاله في نفس الامر عنه
واثبت المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات
الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام لا ينقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان
نقلا معنا بعنوان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا ان مراده ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه اذا حصل لهم العلم
بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين
قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين
وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل
بعموم الخطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه الى
الاخر كما بينا سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل
الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
من يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا
ولكن يمكن مع ذلك منع ذلك علينا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على
الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار
الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ينقل الكلام الى تلك الاخبار فنقول ان الاستدلال
بها انما هو موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا
بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظن فان غايتها الظن
بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره
الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل
فنقول انها ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
ان يقطع العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل ضعيفا ان تكون مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم
المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا
معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يتوهم انه من الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية
كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت
الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل
والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجورا ولم يحتمله التواتر
من المعارضات والاشكال في علاج التعارض وغيرهما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه التوابع
يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العموم في الجملة واحتمال ورودها
فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين

واحتمال

واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره احتمال ان يكون من هذا
الباب ايضا ويكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطابات
الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه
بعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيل بالجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه
عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن التوابع التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل باستماع
وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة العلاجات كما لا يخفى سيما مع
ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكلام والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية
مدلولهما وكذلك اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا اخر ممنوع ودعوى
الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس
الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيل فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي
في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة ولو مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد
منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العلم باحكام
الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احد مقدمتي قياسه قطعية مع كون
الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل
ينفعه مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية
مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا
مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات
حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في
الاصول نعم لابد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا سلم ظنية حجية
فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا
من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل حسبما ذكرناه في خامس الادلة التي ذكرناها في حجية خبر الواحد بالخصوص
اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك كالنهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن والجواب بالفرض ان غاية المفهوم
فانها مخصصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود
من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن
اراد المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه للمشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد
باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فتمسك بالظن الحاصل بها وهو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه
فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان
هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة لما نفي جواز اتباع بعض
الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور ونحو خلاف الاصل فان الظاهر ليس كالنص سور للسلب الجزئي واما عن ان الذم
فمع انه يرد عليه بعض ما ذكرنا يمنع انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع
الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان الاخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد
ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق

العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في
الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح
بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى
الرضاء من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك ولو لم
يحصل على عدمه والاتكال على نقلة الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا
انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب
الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك
قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر التخالفات
يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد
واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر الى امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول
بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد
مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره ومن هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه
ذلك التخالف فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم
الدعوى وذكر في لم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ ومن كان على ما ظهر له من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل
بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب
المعالم ره بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا وكتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها
ما نقلنا عن الشيخ واستبعد عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة
عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما
كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة
ابن جندب اختلق رواية عن رسول الله ص لمعوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مدح عظيم نزلت في شان علي ع واية
اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول
اخبارهم من جهة انها اخبارهم فاختاروا في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء و
تسلوا بذلك عن طعنهم فاشتهر بينهم هذا المطلب ولهذا الاشتهار اختلط على السيد ونظرائه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان
من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية
وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتأمل ان صاحب المعالم ره تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال
الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد لم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه وفيه ثم استشهد على ذلك
بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق ووجه غفلته ره انه لم يكن
عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ينادي باعلى صوته ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن
الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون ولا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة الدائرة
بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب

كون

كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك
الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده ايضا ولكن
الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة
لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات حجية خبر الواحد ودعوى العمل بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم
دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه
لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالقوي الذي في خصوص الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية
خصوصيتها الاختلاف وجواز الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم
حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك
بما في الاخبار الواردة في امرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانما ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله المعالي فائق ذكر العلماء
للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تثبت لجواز العمل
بخبر الواحد من الادلة الخاصة وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل
الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن ثم اشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن
او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف الا ان يحصل
من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في عدم
الاستثناء فيما ذكرناه فاستثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط اما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق و
الصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبوله روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب
وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية الخبر الواحد وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله
ربما منعته عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب الاخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا ويمنع الاصل
ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا
اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكر بعض الاصحاب من ان رد
الصدوق ما رواه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فنقل بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق
اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد عويته في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على
الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا وجب نفي الظن واما الاستناد
الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة
لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن من غير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة
اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل
ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط في قبول الخبر بعده ولا نعلم الا
بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا
وها هنا فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا ان الاية لا تدل على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه
ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان المراد الا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايات وان كان يثمر في غير
الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة يجوز
العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و
غياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وبعده يمنع صحة الرواية التي استدل بها

الشيخ ويمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد به عمل الطائفة اجتماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من
قوله رووه اجتماعهم على رواية سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا وثقة الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر
وثقه في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيّنا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان مما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة خلافه وجب ان يعمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما
لم يكن عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجة في عمل
البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في بعض ونقل
صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من انه كان من الناووسية اقول والاظهر
قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العنوان مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان
لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة
فان التثبت ما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره
فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وانا بين عن ذلك مع ظهور العلة المنصوصة تكفي في ذلك اما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما
العدالة التي هي الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها او انفعالها من الطرفين بحيث
يحصل شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية
اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء والاصوليين
فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة
بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان
والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلقة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر والظهور بالصلاح
وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه
وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في
معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها مما اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ
بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه هذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او
فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه
وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم
وعن ظاهر جماعة من متأخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة
الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر
المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق بحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له
الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط
العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ
مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر
لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك
في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية في ثبوت الوصف و
الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من

شك

شك في كونه مالكا بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع فلا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبته ليعلم
انه واجد للاستطاعة او فاقد لها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى
تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي
ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول
خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل
على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا
يجوز العمل لعدم الاطمئنان بخبر مثله فهو قد توجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققها متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية وعادة
قد تمسك بعضهم لبيان ان المراد الفاسق لنفس الامر بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب
الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا المتكلم من
الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف فائدة معنى الخبر واخص الافادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد
هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثباتا لمتكلم بحقوق
صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح
زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه
بين النسبة الخبرية المصرح بها واللازمة وللنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ما والوصف العنواني
الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع
هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان
تكون مقيدة بالواقع في المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة
ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فاللازمة المدعاة في كلامه ممنوعة
وان كان بطلان اللوازم ظاهرا ووجه القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التبين على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان
لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزم كونه اسوأ حالا من معلوم
الفسق وهو باطل فهو بالقبول اولى مما يجيبنا ان يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق لنفس الامر وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن
فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع
معارضته بالغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم تظهر عدمه والحاصل ان
مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة
المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر
فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انها ايضا اية التثبت لا ما
صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان
علمهم بما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ونا
فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما
مر في اخبار الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فانا لظن من الاية انه اذا حصل الاطمئنان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت
بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدالة الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل العادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل
اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال
زماننا فالامر واضح ثم قال المحقق رده دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على
ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لحصول المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو
الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق

فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب في التحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما ترى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم
في الصلوة وترك الشرب والزنا وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق الا انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية
بالنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عن بعض في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان
طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الله منعه وعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما
يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي والى مطلق العمل بالظن عند
انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر ومن جميع ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل
بتتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث وينقص بغيره ويبدل
بما يوجب اختلاف الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به واختلال الحكم
من تغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا اذ لا يصح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي للعقول
العدل مطلقا مخصص بالضابط الا تعارض والمطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح
ومراد علماء الرجال من حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا
يتوهم ان العدل كافية عن هذا الشرط ان العدل انه لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير
مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه
مرارا بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو واندر ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو
بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يتوهم من حبيب الخثعمي ممن
وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلواتي الحديث ويمكن ان يتوهم في وجهه ان
كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما تحصل بممارسة
حال الراوي باخبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة
العدل وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا
اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال الاستقامة وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال
التخليط ان كان فساد عقيدته وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة واما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء
فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت
الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء وما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا انه يشتبه رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا
عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتأمل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل بعنوان الاهواء الفاسدة
الى تعمد الكذب بالظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين
الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على رواية رواها امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف
القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين او قول وما ترى من اخبار امثال هؤلاء قد عمل بها الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان
ترجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها للاعتماد على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا
ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التأمل والتفحص
فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد
رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول رواياتهم مع
جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعلوم من حال اصحاب الائمة كمال الاجتناب عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان
معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم
والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم ورواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان

الرواية

الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست
انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم برواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه علي بن ابي حمزة مع
شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ربما يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قوله
بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق عليه السلام فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا
عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض
لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فائدة تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته علما او
ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القرائن الكثيرة
المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم
بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التذكية
او لا بد من المتعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو
ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة الخبر عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم
بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في عد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان
في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل للجميع للخلق الى يوم القيمة وان كان المعين
فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية
ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما
للترجمة ومن انه اخبار عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية له فهو رواية ومن انه الزام المعين
الرابعة القاسم من حيث انه منصوب لكل قسمة ومن حيث في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم للخلق
بل للخالق سبحانه نعم فهو كالرواية ومن انه الزام المعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله
طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر
عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما
المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد
واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد
عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن
الشهادة والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا وهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله في
هذا مذكى وميتة لما في يده وقول الوكيل بعت واني وكيل وهذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على الناقد ما في كلامه ره من المسامحة
في البيان والاشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه الفرق بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية الخبر المصطلح الذي
هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق خبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا مسرح للتفريعات التي ذكروها من الحكاية رؤية
الهلال والمترجم وغيرها مما ذكره ولا تجعل التذكية رواية بهذا المعنى مط كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض
من الرواية هو سائر افراد الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا مسرح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا مع كون غير شهادة
لاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال
النبي ص او الامام كذا اخبار عن جزئي الحقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول
كلامه لا التخصيص لحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وغيره
من الامور المذكورة اخر اقسامها الثمانية ايضا بنا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح
والواضح ان يقال ان كل خبر يسمع من الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان افعال المسلمين واقوالهم
محمولة على الصحة والصدق كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع ذلك فيما لا يسري حكمه الى المخبر واضح واما اذا وجب تكليفا

للنبي فيعارضه اصالة البرائة عن التكليف فلابدّ في اثبات التكليف بالصدا نية من اصل كونه قول المسلم ومع الظن الحاصل باصل البرائة
وهو ما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل
اخر او بما لو كان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلابدّ من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يقيد حجية خبر المصطلح او
مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان ايات النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك
لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة
اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية ورجح فلا دلالة فيها على قبول الواحد
مقتضاها الابدان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة
وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مط كما هو المط وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد الا القول بان الشهادة مخرج بان
الدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المطوق بالخبر ايضا لان
الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فمنوط في الخبر المصطلح اما الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد
بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس في ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية
الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليها عند التحقيق فان المراد من التزكية البيان اثبات حق
لادم للمخلوق وللخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مشتركا الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة
غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة غالبا سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب
قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبروا المراة الواحدة ايضا في بعض الاخبار ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام
الشهيد حيث قال وبنفرد ان في المخبر عنه بان المراد ان العموم ان ما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما
ويلزم الشهادة دائما مخصوص وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير
البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين
فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل
في الشهر الخاص على عباد كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات متعلقة
بالحكم الموضوع وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالنساوي في قوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك
الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل
بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة
وردت عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزم الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك
الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن لا انتسابا الى اخر الابد بتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين مشخص
توجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقوم المفسوق فيظهر
توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخاص المخبر عن عدد الركعات والاشواط الخ ففيه ما قدمنا من عدم
انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب
التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا
ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو
ما اقتضى في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها التعدد وان ما اكتفى
فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد للمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان ان يستفتي عن اخر مع التعدد فيختار الاعلم ثم

الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه
الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في قواعده وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي لاستلزام ذلك عدم
استقرار الاحكام وهو خلاف حسن النظام وذلك بنافيه وقال في قواعده بالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم
وغالب الاحكام الزام ومثل نوعي الحكم وغالب الاحكام للاطلاق بالاطلاق لمحو نعدم ثبوت الحق عليه باطلاق حبس بدعى دعوى قد
بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر
فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها
بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فهو ذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف
بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم ينقض والحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار
كالفتوى واخذ الفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح العباد والاخر
مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في
عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجئ تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا مهدت هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب في ب و ذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد هو شهادة عدلين وعن بعض العامة
عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم والتحقيق ان حجية خبر الواحد
اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث انه خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه خبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما
هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر
الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مط سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مط ولما ثبت من دليل خارج اشتراط التعدد
في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة ولا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدم القول
بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول الشهادة ايضا لان معنى العدالة شيء واحد لا معنى لكون الشخص عادلا
بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فلعل مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا ان مخبر ذلك عدالة
ولو كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا
ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وحينئذ فالعبارة هو مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في المخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن
والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد اما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين لم يحصل الناس فيهما في
العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع او عن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك
حكمه مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد لا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات
التي ليس بيانها وظيفة الشرع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المفطر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تتعلق
بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدل من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة و
المزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيهما يحصل الظن ان
كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مط وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة
الصيام في الصلوة ويقتضيه ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم ولاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم
يعارضه مثله واقوى منه مع تامل في الاخير لكون الجرح ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال
المتعاور بيننا او لا من ان العدالة شيء واحد المشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمعنى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل

شرط القبول في شروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل
موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية لان ثبوت العدل فيهما مشروط بتزكية
اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما
مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو
اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقته ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو معناه من
اهل الخبرة او شبهها او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على
الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة آية البناء وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع
لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو
المعتمد في الاستدلال فظ لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلآية البناء وتقريبه … البناء على التزكية من جهة الاخبار عن
الموافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مرت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل
كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل
الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه
ان المراد بالفاسق الفاسق النفس الامري والعادل العادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه ففي الامر هنا مقابل لمجهول الحال
لا مقابل لمظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة انما لا يفيد
ان العلم غالبا بل العدالة ايضا لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلا لا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قولهم ممن ترضون وكذلك
المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء
سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا
مانع من تخصيصه بمفهوم آية البناء الدال على قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس
اوضح ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرناها مع
تخصيص … العدل … ما هو يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين
في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء تبعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في
الاصل وهو في الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا لعدم العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل واتضح بضعف الاستدلال وفيه ان
يكون مبنى القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ثم لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى
منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب
القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس يقول به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكييه
والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل عن احد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد
زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره ازيد من المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة ففيه ان
ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع وجوده واعتباره زائد على المشروط وكونه
من اصول الدين وهي فروع مع فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل
مرة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف
بخبر الواحد هو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر لانه ان اريد من خبر الواحد حكم
الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسألة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به

هو اجراؤه

هو اجراؤه بالمادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا يخرج بالدليل
فيبقى ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا
بتزكية الشيخ والنجاشي ونظرائهما وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية لاشتراط العدد وهو
غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا
انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او ثبوتها العدالة بالشياع واحتج من اعتبر بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار
التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد ثانيا بعد التسليم فبما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها
شهادة اولا فيبقى تحت باقي اقسام الخبر التي يقبل فيها خبر الواحد لآية البناء او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى او انه ظن من الظنون الاجتهادية
الحاصلة لارباب الخبرة بكل ملك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر فيه الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق
للمنع ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا
وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار وخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي
تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين
مع عدم افادته العلم لانها مقام شرعا وفيه جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد
الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية غير الامامي
العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تبين ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة الشيخ عدم الاعتبار والاقوى
اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجيته اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل
عن المحقق البهائي قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر
يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن الفضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل من غير الامامي ان كان
جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده ذكرناه في القانون السابق وفيه ما فيه الا ان
يكون اطلاعه على هذا من جهة غير هذه الرواية قانون اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف
من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل
والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة من العامة والخاصة العلامة والسادس هو
مختار الشهيد الثاني ونقل عن السيد عميد الدين في شرح … وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر لم يكن معنى للاستفسار
وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعل يبني كلامه
على مذهبه لا يعلم موافقة الحاكم والمجتهد الا ان يقال الاطلاق مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة يدل على ان العدل لعدم التدليس بذلك
يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان البناء هو الظاهر واستحسن الكلامين في محل المنع ثم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عامة المكلفين
او ان كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال الوحيد وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما
هو مختار في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ
مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب والتوضيح ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المقصد لمثل هذه
الكتب لا يرد باختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء اهل الرجوع الى كتب من تقدمهم
من جهة الاستنباط غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فهمه مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها
ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذقهم يظهر انهم
ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو المسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان
التاليف والانتفاع به في غاية البعد خصوصا مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان
كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم ح هل

انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية صح

كان الراوي متصفا بهذا المعنى لأمكن الإيراد بل لم يسقط المؤلف اعتبار هذا لكان النفع اكثر وبل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل المعجوبية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن لحق بهؤلاء وليس من مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عادلا وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة ولم يحصل التشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعند الموافقة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية وبما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها تركه لما هو موجب للجرح وما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كان في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي مطلقه في ابطال الاعتماد مع ان تسارع الشارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعفهما وقوة الثاني قانون اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادق وان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول النجاشي في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ ما لم يطلع عليه المعدل وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي لعتمد الاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب واما مثل قولهم ضعيف ومجروح ايضا ط والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه مقصود كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يعتمدون منهما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكل من تقدمه فانهم قلما ثبتت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروهم مع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يعرفوا من ثبت عدالته عنده منهم من مثل ما ذكروا من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد اذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال القدماء

المزكين الذين عاشروا

اشتراط

اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع وللاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطها لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد المعتمد هو الدليل الخامس والمعيار هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فلا مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليده في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه تنبيه اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواية الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة ره في رواية كان في سنده مثلا صحيح انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وفي المعارض عدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا ولا يتم العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل بخصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك ففي كون الرجل هو الرجل الذي ظهر فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند كما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله لسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غيرها ووقع الاختلاف فيه كما لو لم يحضرنا احد في زماننا هذا وقال الخبر في عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي في مقلدين في مجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامي يقبل وان لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعلمه بخطاء اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ونحو المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ابن الغضائري والى ابن احمد ايضا والثاني قول العلامة ره والثالث قول الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة في ب ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل الواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره هو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك يعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحماد وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر المخصص في الصحيح وخبر العدل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل

واحتج المثبت مط بوجوه اقويها اثنان الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا
وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر العدل في روايته عن العدل او عن الموثق
بصدقه وهو مم كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه قال ان دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين
والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب لعدالته فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة عادلا او موثقا
بصدقه وهو توثيق المجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على غاية تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل
بجزم راجبا المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل لم يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره من المعصوم فاما يشكل على عدالة الاصل والتثبت الحاصل له المعتمد
لصدقه ودعوى ان الاسناد الابتداء يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما عن غير
المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في باب الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدور اما من جهة العدالة او التثبت
وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مط بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل
عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقرائه
مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ بما ذكره اخر العمل
الطائفة على المراسيل مط اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع ولم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق قانون لا خلاف بين
اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مط وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني
الالفاظ بوضعها وبالقراين الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون
مساويا في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير
واضح اذ المتشابه اذا اقترن بما يدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم
يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع بط ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء ح بل الشرط ان الناقل
يكفيا مؤنة ذلك نعم لو اراد به مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك
اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايض والحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص
وح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بما لتفسيره لذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى فذكروها بعنوان اخر وسنشير
اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان
عقبه ببيان ما قارنه بالغرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور او لتخالف المبنا على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما لو حصل من
المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر بل واقسام الظواهر اذ في عدم المراعاة ذلك
يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروى الحديث
بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا
قال الامام ع لو بقي من اليوم بقدر الصلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بقدر اربع ركعات من العصر فهو مختص به ربما به صلوة
ايض اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك كك في صلوة العشاء
ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق ازدت في هذه المسئلة على الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل
بقدر اربع ركعات فانهم خصوه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفدته من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فيصدق على هذا انه بدرك
وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثانية وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة على مصداق واحد مع اختلاف
الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية وبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه
هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثباته لان اشتراط ان الظاهر للمعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا
تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه ع او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يكلمون
مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله الاجزاء ذلك المقدار بل الناقل للغير ايض لا بد
ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فنقل اللفظ بعبارة اوضح اذا كان المخاطب المعنى فطنا ذكيا لا مانع منه وكذلك نقله ابسط واوضح

اذا كان

اذا كان المخاطب المعنى فطنا ذكيا لا مانع منه وكذلك بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك
هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايض بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة
هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بالسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهل عياله
والاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان الامر الخطبية في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام ع وقوله ان كنت تريد معانيه يعني
ان لم تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصح ان الكل معنى اللفظ فاذا اراد
ان ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من ترك الفسق وشرب الخمر والزنا الى
غير ذلك وواظبوا على ما اوجبوا عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام ع بل وكذلك ايض لو كان تما
دل عليه بالاشارة ايض مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايض انه تعرض
القصص الواحد بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان لا يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام
عن هذا الطول العريض الاسلوب العجيب معجزة في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز رفعته ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد
ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغير كل
منهم اللفظ لاختلاف احوال الناس في العلماء فهم في الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك
معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع بقرب من المحال بل هو محال عادة ويتم
في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون وان لك منه الاختلاف فيها
بخلاف الاخبار وبقوله نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه
عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف لفظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالفاء المعجمة وفي اخرى رحم الله
وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر
ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو انه لو اقتصر الراوي مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله
على خلاف الظاهر لان فهم الراوي المتفقة قرينة وليس معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو
حجة اولى وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا ينفي الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث
لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف
واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعتبر هو حصول الظن خاتمة فيها مباحث الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين
بالتوثيق مع الاتصال ولا ينضم الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصف بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا والمعنى
مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لصريح العقل والحس واعتبار عدم كونه
معللا ايض مستغنى عنه لان ما ظهر كونه منقطعا او ما ثبت جبره فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظهر هذا التعريف هو
ما لم يحصل اليقين بذلك وما ترجح في النظر كونه كذلك فالعلة اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف ثم وصف بعضهم مثل ذلك بالصحيح مع
ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وتوجيه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له لهذا الاصطلاح الثاني
الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق
الكل وقد يسمى بالقوي ايض وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما
واما لو كان رجال السند منحصرا في امامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي تسميته حسنا او موثقا خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن
لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة يتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن ثم قد يصير الحسن اقوى بسبب
خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب تسميته صحيحا ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات

الرجل الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح
الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام بصحة السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير
مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد منه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما نقل عبد الله بن بكير ايضا
وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلاني ولا ما قبله
متصفا بها وبنحو هذا في الاغلب فيما كان لفلان من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب
روايته والاصطلاح المذكور يجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون
الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت لا اجماليا واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة سيما
اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان
من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها
في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح
على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده
في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن
مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع فاثنوا على مؤلفها
ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب
التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن
غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن
طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة الجائرين
من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست المأخوذة
من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن
غيرها فقرروا هذا الاصطلاح ووفقا ولمن سلك هذا الطريق العلامة اعلى الله مقامه ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل كان احد
القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع
الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب
الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم و
ذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة او لعدم انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة
مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت
الموجب لظن الصدق بغيرها ايضا من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى
منهما وجه من وجوه اصحابنا او وجه منه او وجيه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق
وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على توثيقهم وربما ينسب كون ذلك توثيقا الى كثير من
المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة ع لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء
والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من
المتاخرين الى ان ذلك من امارة الوثاقة وقبول الرواية وغيرهم منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى
هذا ان انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل والفقيه ومنها كونه معولا عليه كابن ادريس ممن لا
يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب قولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم معتمد الكتاب قولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات

ومنها

ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها ترحم ابن فضال وابن عقدة وربما
يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة عن رجل وعن غيره واحدا او اسباخر ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما
عليه ومترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين
فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث
على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه
الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة وحجية الاجماع المنقول ثم انهم
ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها و
تعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض قطع
بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء رفع الى المعصوم كان او وقف الى غيره فهو اعم
الى الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف
من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو
ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس
ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ
وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته
واحد او غريب الاسناد خاصة لخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد
بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما
في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها
الغريب لفظا واكثر مذكور في الكتب الموضوعة للغريب كالنهاية لابن الاثير والفايق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به
سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يعلم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم عن اثنين
والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل
بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه عن فلان وغير ذلك
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كله الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه الانواع التي ذكرت مما يشترك
فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع ويطلق للمنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق
على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول
بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض
اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على الاصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف
وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة
ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون
الا عنهم ع والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن كذا
قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صارت مشتبهة والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة المدلس
ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع ان الامر ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب ومن هذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية
او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث
تميز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد الاسناد

اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو الا اذا كان سهوا مغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم
الثالث لا بد للراوي للحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظ ثم ان يقول امر بكذا
ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي واطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة الالتزامية من النهي عن
ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا ونهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كانا نفعل كذا او قال
الصحابي كانا نفعل كذا وامثال ذلك فهي دون الكل ويتبع بها ومتولها الظهور من جهة القراين واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها
السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول
حدث فلانا وانا اسمع على المشهور لكونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسفيره الى
الله والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته صلى الله عليه وسلم او لان السامع ربط جاشا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم
فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا انتهى وفي دلالته على اولوية من قراءة الراوي والامر بها
وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل نظرا الى دون القراءة على الشيخ مع افراده بتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون
السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القراين بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان او قرئ
واعترف وحدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه بدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق منعه اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه
من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانهما متناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو ممنوع
بان كل مجاز كذلك فيسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوها
وذلك اما بتفصيل كتاب كقولك اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوع المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل كتب الشيخ او استبصار مثلا
ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبأنا ونبأنا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز
على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا اجازة او اجاز لنا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين
كقولك اجزت لك التهذيب هذه النسخة منه وهذا على اقسام الاجازة والثاني اجازة معين لغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتك
فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين لغير معين كقولك اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع
اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي الكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف
وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المركب منه والا فلا فائدة بها في المتواتر
كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها ابقاء اتصال سلسلة الاسناد المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا
الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن اقسام التحمل المناولة وهي اما
مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا او يقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا
اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها
الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن ثقة ان يكتبه او كتب ان القرآن سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه
عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر
على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها
معاصرا كان له او لا ولم يجوز الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان المطلب الثاني في الفعل والتقرير
قانون فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم
والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وكذلك ذاتها لحقه جبلته واعتبار خصوصيته كالاستمرار على العيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا
فالظاهر ان ذلك يندرج في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم
التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في قواعده وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله عليه السلام وبعض

العلماء زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله في ثنية كداء وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه
او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحباب الكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد
ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرع لانه صلى الله عليه وسلم لم يبعث الا لبيان الشرعيات ويرجح الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه
لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرهما فاما الا ان يعلم وجهه
وقصده به من الوجوب والندب او غيرهما او لا يعلم وجهه وعلى الاول فاما ان يعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعل المعتنى بين
الواجب والمندوب وعلى الثاني يتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح المكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا
فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا للمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا
او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقوالها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مع هو باكثرية
الراجح في افعاله ولان مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التاسي بعد نفي
دلالته على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة بالاتباع عنه عليه السلام مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة بمعنى التاسي
هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له وكما يمكن التجوز في مادة الصيغة
لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة مطلق الطلب الراجح منها والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال
وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقى الاتباع على معناه الحقيقي وهو الاتيان الفعل على ما فعله على الاجل انه فعله على الوجه الذي
فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني وجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم
للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معنى الشرط وجعلها هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثله قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن
كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد
على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والمدح عموم
اسوة في مقام الجواب لما الاكراهة فيه لا رجحان العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الرسول وما آتيكم الرسول فخذوه وفيما
يقضي ذلك منها وطريق الاستدلال بها ليكلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر
سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الاية الاجرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال
بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة كون ما فعله من الخصايص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف براءة
الذمة على الفعل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول
ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب تماما مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه
من الخصايص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة عليهم السلام لامتهم وتابعيهم فالاصل هو الشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى
انه واجب عليه او مندوب او غيرهما ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي فعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون
المناكحات والمعاملات وآخرون الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص
واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا منه ايضا ظاهر وجوابهما مجملا عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على
حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى فعله كقبلة الصائم رواه
ام سلمة عن فعله عليه السلام والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل الماء رواه عايشة عن فعله عليه السلام نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء
الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكام غسل الجنابة واجب مما والظاهر ان الحكم في الترك هو
الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به عليه السلام في التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله عليه السلام اما
بتصريح بان هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على الوجوب
او امر ندبي او التمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وما يتوهم منه وقوع الخطاء فيهما او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا في قبلة الصائم
والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة على اذا فقد الدليل على الوجوب الندب قانون

اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه فى الوجه وجهة تماسبق ثم انك قد عرفت فى باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل فى مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما من الكلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله فى البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر فى الصلوة بل مثل الطهارة للصلوة الميت اذا كان فعلها فى حال تلبسه بها مثل الصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذا الكلام فى عوارض ما استحدثه مثل القصر والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا مثل تطويل القراءة بسبب بطء اللسان وعدمها فى التكلم ومثل تطويل الغسل فى كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت فى المقدار العرفى غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباطه فلك بحت حد محدود يتجاوز عنه التكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتبارها مشكل الا كتفاء بوقوع بغسل كل واحد من اعضائه فى ظرف ساعة مثلا اما يشك فى دخوله فى البيان وعدمه مثل التوالى بين الاعضاء فى الوضوء بحيث لو فرغ من عضو شرع فى الاخر بلا فصل وكذا غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح الاعلى فان كل ذلك مما يشك فى دخوله لان الغسل الرافع للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اى وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية مما يشك فى انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او لانه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك فى بعضها انه من الواجبات او المندوبات كما لو صوفى الصلوة فيه الاشكال المتقدم فاول الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفى الجزئية والوجوب بل اصالة عدمها لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل فى ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات فى الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجى مما حققنا لك فى القانون السابق يظهر ان الاقوى فى امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله فى الفعل الذى لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب الحسن للتاسى واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقينى وتحصيل البراءة اليقينية واجب يحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه فى اول الكتاب وان الاشتغال انما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بتخصيصه ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المرددة فى كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرعى هو الحمل على الاستحباب الا مع قيام الدليل على ما فوقه فائدة قانون تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف فى بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته فى العبادات كلها من باب التبليغ وفى غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة ابى سفيان خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطينى وولدى ما يكفينى فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ بقضاء قاض قال الشهيد فى قواعده لا ريب فى حمله على الافتاء لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله من احيى ارضا ميتة فهى له فعلى الاول كما قال هو والاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثانى يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا ورد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فليس ابعد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد باشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل قانون المحوان نبينا قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله الا ان الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشىء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على الخلاف فى مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابرهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة دين نبينا يقتضى افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تعليم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا لكان اما بالوحى او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضى المتابعة واما الثانى فلو ثبت لافتخر اهل الاديان به ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ليأخذ منهم شيئا والافالعادة تقتضى بنقله ولامن كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وايضا كون عيسى فى المهد نبيا ويحيى فى الصبى دون نبينا الى اربعين سنة ينافى افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشىء فلوضوح لا مستلزمية كمال النقص كونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما تواتر مما كان يفعله من الاعمال والحج فى الاخبار واما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتواتره مع عدم ذكره فيها لم يفعل لنا بعده واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعته لشرع من قبله فى الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحى يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحى فى كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخباره عن التوراة برجم الزانية لالزام الحجة على اليهود ولاظهار علمه واما الايات مثل قوله تعم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وفبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهى محمولة على اصول العقايد والامور الغير المنسوخة سيما مع ملاحظة قوله تعم ومن يرغب عن ملة

ابرهيم

ابرهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الايات فائدة اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه فى ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر فى القرآن او الاخبار المتواترة حكم من الاحكام فى شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعم فى شان يحيى عم انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعم او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلو بقى ان عدم علم الناسخ كاف فى استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو تم وما ف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كان لا يمنع الذاتية فى بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجئ تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها فى تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحية البناء على التزويج بالاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحو لقوله تعم خذ بيدك ضغثا لايوب الضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد هو المسمى بالعثكال وقال فى تمهيد القواعد هذا الحكم مروى عن اليمين لشروط خاصة وفى الحد كذلك لا مط ومنها الاحتجاج بقوله تعم ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعم وذلك دين القيمة والثابتة التى لا تنسخ قانون تقرير المعصوم حجة وهو لمن يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل فى عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف وتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة فى المنع ونحو ذلك لعدم المصالح واصالة عدمه يكفى فى المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهى عن المنكر سيما على المعصوم وان تقريره على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق فى المعتبر واما ما يندر فعله فلا حجة فيه كما روى ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبى ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابى كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبى ص ايقاظا قبل ان الحكم الذى حكم به المعصوم فى الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به وورد بانه فرع ان يعرفه بصورته فى اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه ومن ثم الاطلاق واجيب بانه ورد انه رأى احد رسول الله ص فى المنام فى زمان مولينا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص من رآه فقد رآه والمعلوم ان الرائى لم يره وبدفعه ان كثيرا ما نرى فى المنام صورتهم ونظهر فى اليقظة انه كان على ما صادفه ونرى بصورته اظهار الجلالة كما فى حكاية رؤيا المفيد حيث راى فى المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عم معها قالت له فى المنام يا شيخ علمهما الفقه فجائت فى يومه والدة السيد المرتضى والرضى بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شىء ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكلينى فى الحسن لابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله ع قال سمعته يقول راى المؤمن ورؤياه فى اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفى الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعنى فى الرؤيا وفى معناه روايات اخر تم

المجلد الاول بعون الله تعم فى اوايل رجب المرجب فى سنة ١٢٧٤

كتبه العبد المذنب المحتاج الى عفو ربه

البارى ابن مرحوم مغفور ملا على

محمد الخوانسارى عفى

له ولوالديه ولجميع

المؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم العقل به من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل ويتفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما ثبت عندنا معاشر الامامية ووافقنا الاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وبينه ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح كذلك وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده منشأ الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وبعضها قبيحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكما انه من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولان ذلك انما طلبه منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكل الودعي الذي ائتمنه عبده من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه يجازي العبد القوي لو منع ذلك على العبد الضعيف المحتاج العاجز بالثواب فلو لم يكن ههنا الا الظلم وامر برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا للبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان الحكم انما هو الذي يذكر في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح مماثلا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب به ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصوم وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في نوعه فيه على شرط او زمان او مكان ومع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يتوهم ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها بحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول الوحي من جبرئيل واتيان كلام وامتثله فيقال انه اطاع الله جزما فان العقل فينا نظير الالهام فيه والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من

من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين
وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى حكم
بذلك بلسان العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين فان كان
ولا بد له من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان الدعوى في ذلك بعيد عن السداد وله
رد هذا من ادعى ذلك لا نم يكن دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه بعلم لانا نتفاوت الاوهام
في ذلك ونبدة للمواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف
بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع
وبالعكس ان كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي ادعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا
له وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة
والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان ومكان او شخص وتلك الجهة علة تامة
لاختصاص ذلك الحكم اما لذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان ومكان وغيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة
الحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو به لا ينافي ما ذكرنا
اذ نفس الابتداء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم فالمصلحة
انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان الايثار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح
في ايثار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو
هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان هكذا واما العكس يعني كلما حكم
به العقل فقد حكم به الشرع فتصوره له تقريران احدهما ان ما حكم به العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او غيرهما من او بالعكس
الاحكام فيحكم به الشرع بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب للشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او منهي ومكروه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول
ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم به العقل بانه مراد الله ومطلوبه اردنا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره وهو موافق لما صدر عن الله تعالى
من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين عليهم السلام وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله على النبي صلعم وبلغنا اكثرها وبقي
بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة ويصادف ذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك
العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى
مثبتا للحكم الشرعي مع انه مما يستقل متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية من الادلة احكام الشرع هو
العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم ويبادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية
بوجوب اللطف على الله ويفسرونه اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى
ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع
والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والنفاق والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل نيته
ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثيرها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه وحرمته واجبا
شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية
الجزاء واعترض عليه ان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخبار نفيه بذلك فلا يجوز ولا وجوب وفيه
ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث
هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم
بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهينا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالته نفي التعذيب على الاباحة
ممنوع وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والاشتغال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فيصدق الاطاعة والمخالفة

ظهر

الظهر فضيلة بعث الرسول صلعم وحصول التبليغ سنة في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول
هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا لا ارى ان يثبت كثير من
احكام الله تعالى بالاجماع مع انا نقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالتفصيل
تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل
قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ومما كان في غير
التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقته والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب ان ادراك مع
العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع
ان الاية ظاهرة وفيه الكلام فلا يعارض به الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى
وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انما ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك
خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطائه في ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث
سلم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا واطلاق الاعمال وعموم
انه ربما امر بالاطلاقات الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فان ما دل على التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب
على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقصود منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرد ان في تركه مظنة
الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في
واجباتها فهذا تحكم بارد بل ترجيح مرجوح وثانيهما الاخبار الدالة التي على انه لا يتعلق الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة وعلى ان على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان
الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف
الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمناه فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل
نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار اكثرها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل
يفيد انحصار البينة في الشرع ولا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول
فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو
غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من
اوامر التكليف ونواهيه هو مثل الصيام والصلوة مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان
والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما
توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل ما نهى العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به
وجهين الاول ان الرواية من باب الاخبار لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا
عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية للحكم فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء
او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء الحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك
العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ليس انشاء للحكم فان المنع عن الحكم الشرعي فانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح
وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى
المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة
في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه من الاباحة في نفس الامر قلنا لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية
لانه لا يصح حينئذ جعله مغيا بغاية وبدعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم
الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر الا التاويل وقوله عم مطلق مساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح
اباحة القبيح فما يدرك عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بيناه سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده

وان كان امنا على فرض ادراكه فنخصص الحديث بما لا يدركه العقول او نعمم النهى فان قلت ان الملاق او الرخصة فيما لا يدركه العقل ايضا يوجب الترخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح لنفسه امر قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه نظيمهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق هذا الجزء من ترخيص الشارع تعالى ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ويعود للخ غايته الكثرة والجواب عن الكل الواحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمنة والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها وقد يتدارك تاثير السمية فيما يستقل به العقل بترياق الايمان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله تعالى الظاهر وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب مطلقا ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف قبيح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ثم اذ كثير من الالطاف منتف به فان التكليفات الندبية ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطفية التكليف بسمعى لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله تعالى ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الالطاف فسلمنا لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي واتفاق المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكل ساير التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي صلى الله عليه وآله بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد والاحالة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الخ ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا جواز عدم العقاب حج ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش النافع قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على اباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ووضع الخشب في التبنة الغير اللذيذة لا حكم فيها للعقل فيها زيد الكل ولذلك عقد اسئلة النزاع فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات التعيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه لذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة فيما لا يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها او قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم الروايح الطيبة واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره ونبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من الله تعالى شانه في التصرف معلوم بذلك لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذه الاحتمال البحت الذي لا منشا له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه

بلطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل

ويلحق بتجويز المضرة حتى يظن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذه الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال المفسدة الاخرى ايضا وقد عرفت انه مفاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل مطاق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل حتى انتهى قوله والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال ولو تفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقول شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها الخ ومثال الاول ان يقول شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تطريف الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقول في غير الورد بعد جهة حسن خاص وهو حفظ الغرض ومثل كلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يقال فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع ونفيه وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم ولا حكم للعقل فيهما وفيه ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الآخر الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال تقيد بنيد الحكم بظهور خلافه كما لو ظهر حكم الشاهد بعد ذلك بالجرح فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما للمجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين وكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر فساده وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح فيها للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فح يمكن ان يقال ان للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولة بالاباحة وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك نشأ من الغفلة التي اشرنا اليه ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تربيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بها لا يفيد الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا سيما مع ان ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركه العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك الاشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بل يجمع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريتين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لان الغير المطلع مباح ظاهرا او حرام واقعا نظير ذلك ما يتاتى الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد المشروط والفاقد كما بيناه مرارا ثم ليظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف اما عدم الجزم بان

هنالك حكماً ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين التوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع
في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه
بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام
صدرت عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام
تدريجي بحسب ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على
ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما ان كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة اولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ان شاء الله ثم
ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا
الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان العدة بل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى
قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مما يتفاوت وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه تنفي القطع فيما نتفعنا
اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من جواز هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما اشتمل على المنفعة الخالية
عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نعثر فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا
مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او
بالظن الحاصل بملاحظة انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات
والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال ان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل
ومن ذلك ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه
كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم
من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به دور فيه دليل لا
لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج
المذكورات في افراد ظن المجتهد ينبغي ان تعد الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليه في
مواضعها ان شاء الله نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في ادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع
لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان
يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له
فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل
العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها
حكمه في الاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا
ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصولهما في الآن السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين
السابقتين واجبة وهذا هو الجاري في الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة
انه علم حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن به
من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوع الخاص صريحا قاطعا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما
من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق وينتج نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل
مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه لم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع
وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكل حكم الظاهري كما سيثبته وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر
والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت في الماضي
بقاؤه اذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا

ثم ثبت

مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذا الامر في الاستحباب والاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع
والوجوب وثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء هذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انقسامها
الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروها مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر وغيرهما
فيرجع اليهما كما سيظهر لك في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى قانون من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة ويعبر عنها باصالة النفي والاصل يطلق
في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب البراءة
السابقة وحال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان
ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يصح في مقابل دعوى الحرمة
او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل انه لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع
فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق اولا والثالث الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني
الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا برأسه او دليلا على حدة واصالة البراءة دليلا
ثالثا والاول هو ما يسمونه باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء فيه الكلام والثاني هو الاصل المتفق المعروف بينهم من ان
عدم الدليل دليل العدم فجعل اصالة البراءة قسيما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من
نفي الاكثر عند الامر بتردد بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعات لعامة من حيث
انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص من احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية
بمعنى ان تثبت حكما شرعيا فنفس عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فنفي حكم الشارع والمشارع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في
لمّا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل منها لزوم تكليف
ما لا يطاق وهو مما لا يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا للغير
البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات
ايضا في موضع طرو شبهة حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما الاعتقاد بلزوم العمل
على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبته بهما اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه
لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة
التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب
جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد
واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك
باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك
الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو
لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع
الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول ولو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني وينفي العقل في الاول
والتردد في الثاني سكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية واذا لم
يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة ح بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا
اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرناه من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن
ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقام ان شاء الله تعالى ثم ان المحقق بعد اختياره حجية
اصل البراءة في كتابه الاصول لم خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يتلائم بمثل زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المحتاج
اليه لنا لا اول زمان صدر الشرع وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الشارع على ما ذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي

ونهانحن فيه عند الائمة وانه لو لم يرد شئ الا وقد صدر حكمه عنهم ان المراد المحفوظ ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذى
صدر عنهم انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريرهم بما يقتضى الاصل بخلاف
ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعى وانت خبير بانه انما يحسن
نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدم بالخصوص ولكنه لا ينافى ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشئ بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه وان المتمرن البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد حصول البيان لانتفاء
فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتضى الاخبار
بون غير ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف فى غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعى وان كان هو العقل القاطع كما مر فى البحث
الاول وان نعرض فيه انفكاكه عن النص الشرعية وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما تراه فى الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما
من التوقف والفتوى ويقولون فيه توقفا وترددا او نحو ذلك فليس ذلك لا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات
من الطرفين من حيث بيان الحكم فى المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل ذلك
اى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون فى الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها
مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية
وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه انه يعلم ولا بوجوب عليه تناول شئ من الماء كل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعدونه
وكثير من المحرمات اذاتنا ولها من غير علم ولو كانت محظورة لا يسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد
ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه فالا تعذيبهم على ما يفعلون حتى يبلغهم الاحكام
ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق فى التحقيق الاول يظهر ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر والنهى او نقول ان الرسول اعم من
الظاهر والباطن وعدم التقييد كاشف عن انه هناك ليس ايجاب وتحريم حتى يبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاجماع عن
العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع كلا بين
الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفى
الايجاب والتحريم من الشئ يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفى
احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان الاصل براءة الذمة عن
الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حى عن بينة والتقريب فيه مثل ما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم
المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شئ مطلق حتى
يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا وفى رواية امر او نهى ودلالته ظاهرة فان المراد كل شئ مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن
تناوله فيجوز تعاطى فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وجلسه بنهيه عنه والمراد من النهى فى حديث الصدوق ما يعم من نضمنه
الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على الاستصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم
فانه وفاقى او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة لا داعى الى ارتكابها الضعف معارضة
كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا
بشفة ورواه فى اوائل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية وما رواه فى الكافى فى باب حجج الله على
خلقه فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة
وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة

الا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما امرء ارتكب امرا بجهالة فليس عليه شئ وقوله عليه السلام الناس فى سعة مما لا يعلمون ونحوهما وقد يستدل
بصحيحة عبد الله بن سنان رواه فى باب المعيشة عن الصادق عليه السلام قال كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه وفى الاستدلال به فيما لا نص فيه وفيما اشتبه حكم الشرعى اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وان المتصف بالحل والحرمة
انما هو افعال المكلفين فان جعلناهما اعم من الفعلى فيشمل مثل التنفس فى الهواء الذى هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل
فى الرواية هو الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون التنفس هو غير الاضطرار من لعدم الاضطرار شرعا اليها وقد
ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمه فى الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل
قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار المتعلق والحال والوقت والحال كاكل لحم الغنم
المملوك الغير الجلال وبتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق والوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فان اللحم
ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال وبحوه المذكى فى خلاء المعدة ومنه ما يحرم
بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير واكل الغنم المغصوب والجلال وغير المذكى وعلى التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال وان
لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشاك فى كونه على التخمة ام لا مثل يحل له
الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذى لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون سبب اشتباه الحكم الشرعى
التباسه انه داخل تحت اى القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعى فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج
الى دليل شرعى اخر فى معرفة الحكم واما الشبهة فى نفس الحكم الشرعى فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا الا فى هذا الشئ ولا فى شئ
اخر يندرج فيه كشرب التتن او من جهة تعارض الدليلين وتوجيه الرواية بحيث تشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال
بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التى يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق
به فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه
الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم لكلى فوقه او تحته
بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه
الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقول ان الرواية صادقة على اللحم المشترى
من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها
انه شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال
التى يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ فى هذا
التفسير وجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل
المكلف كالسماء وذات البارى تعالى انما هو مثلا لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافهما معا وعدم
قابليتها الانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما ايضا شرعا وان كان
اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى وخروج ما تعين حله او حرمته بانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله عليه السلام
فيه حلال وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف
بشئ منهما او الثانى انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكوران لان الاول
بقوله فهو لك حلال لان مجهول الحلال لا يتصور الا فى المحرمات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار
المفهوم المخالف لا يتأول السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة
الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هذا التنبيه على ان هذه القابلية لهما واحتمال كل منهما فى نظر المكلف يوجب
الحيرة ولما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما ثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه ليبادر اذهانهم
الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم ايضا اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هنا مع ان ما
ذكره فى معنى الحديث يستلزم احتمال الاخر اللفظ فى المعنيين اذ قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى

تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع
المشتبه فلنشر والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا فيما ذكرنا وهو المعنى المتبادر منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما ورد
عن الائمة عليهم السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة
او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا
شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا
المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وفي الجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع
في احدهما بالحرمة والاخر بالحلية فهو يعني بعض مصداقه فهو حلال وان لم تعلم بانه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز للمصلي او له
حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة
هو الكلي القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر
في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من العنوانات الممكنة له وعلى هذا لو شك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام
حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام
فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلح الشرع وهكذا لما نحن فيه اللحم واما اللحم والمذكى فهو وكذا منا
ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام في اكل
اللبن والجبن حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه حرام ايضا وكذلك مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او
افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله عليه السلام فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المعهود المتعارف
من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته عليه السلام في الرواية واضحة وما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغنا
فان الكلي المفروض في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فمن يصدق في الشرب عليه ولا يعلم وحرمة مطلق استعمال الخبيث
ثم انه لم يتردد هذا الكلي بين كليين فيبقى انه خارج عنهما فيجعله بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغنا فانه
وان امكن اثبات عنوانين للصوت من الغنا وغير الغنا ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا ظهر ان ذلك اذا الاصل
في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجه ما احتج القائلون بوجوب التوقف ايضا
في ما لا نص فيه الايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل
رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال في حديث ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم
قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى الى فيه وعن ابي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن
بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لا يسعكم
فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق
قال الله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذا اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث
المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق عليه السلام فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك من المحرمات نجى من الشبهات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يكون الشبهات نجى م
فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاجمال او للاشتباه
في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوه فيها
جمعا الاخبار المعصومين عليهم السلام او للعلم العادي بذلك او لمرجحات المشارفة ان اعمل الشبهات على العموم وبعضه من الاخبار الدالة
على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاول القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والذي
نحكم به ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص الا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما

علمنا

علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو حلية البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكر بل مقتضاها التوقف في حكم ما لا نعلم
حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان المراد منه في تلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكرها لان الاخبار
وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت
حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضة لما ادل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة لاعتضاده بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع و
الموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقية والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص
هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة لنا اقوى فنطرح دليلكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع
الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها
او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى
العمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان
يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يتم منه الا بهام المستقيم
بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لانها
يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله عليه السلام ايما امرء ارتكب امرا بجهالة فليس عليه شيء ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في
العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول
ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم كما في كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص
والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث
التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام
واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه في الخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام
ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا
يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال
ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان
ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا
نعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها كامنة لا نعلمها فارتكابها
من جهة الاعتماد على رخصة الله تعالى ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة
حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل جنبتان استحباب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية وجواز
ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فلعل هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان الفاكهة اكل
الغير المنصوص حرام لهذا الحديث واكل المال العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في
موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم فكما ترد كما ترى م
هذه الرواية نقضا علينا ترد عليهم ايضا واما رابعا فلعل فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو سبب سياقها ايضا لكون
ما ذكرنا بها من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ورد فيها هذا الحديث ذكر الامام فيها اولا من جملة
وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله ثم قال رسول الله حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على
وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه ثم قال وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به
ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت اسند لالة بكلامه عليه السلام في هذا المقام ابدا للحكمة ووجه المنع اتباع الامر
المشكل فان وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام واذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع المعلوم
انتفى المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع واذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم نوجه المقام بذلك فلابد ان

نقول بعد وجوب العمل بالمرجحات المذكورة فى هذه المقبولة واذا العمل عليها يكون مستحباً وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من
الشبهات فى قوله ع نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضاً نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافى الاحتمالات والامارات
بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه النص ليس كذلك واما خامساً فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه
على بن محمد الخزاز فى كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن ابى الحسن ان قال فى جملة حديث ان فى حلالها اى الدنيا حساباً وفى حرامها
عقاباً وفى الشبهات عتاباً فانزلها بمنزلة الميتة منها خذ ما يعنيك ان كان حلالاً كنت قد زهدت فيها وان كان حراماً لم يكن اخذت من
الميتة وان كان العتاب فالعتاب سهل بيسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالحق فيه ايضاً اصالة البراءة
عن تعيين احدهما والتخيير فى العمل بايهما اراد وسيجئ الكلام فيه فى باب التراجيح واما الشبهة فى موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضاً
فى الجملة ونقول ههنا الظاهر انه لا خلاف فى اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضاً وافقوا الاصوليين فى ذلك وحملوا الادلة الدالة
على اصل البراءة التى ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما
نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال فى ان الاصل فى شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها
ويظهر من الاخبار بين دخولها فى الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه
عزيب ثم ان الادلة على هذا المطلب فى غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها
من الاخبار المتقدمة المستفيضة الدالة على ان كل شئ فيه حلال وحرام حتى تعرف الحرام بعينه وسيجئ بعضها ايضاً ثم ان الاشتباه فى الموضوع يتصور
على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل الشاة واحتماله
مع احتمال عدمه والثانى ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب ولا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس
الثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التى بعضها حرام يقيناً ولا نعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور
المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثانى ان يكون مردداً بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة
او تعذرها ولا خلاف فى حرمة القسم الثانى كما انه لا خلاف فى حلية غير القسم الاول من القسم الثالث اما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة
من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو
حرام علينا قطعاً وطهارة ما هو نجس جزماً كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان
احدهما حلال وحرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعى بان الحرمة والنجاسة تكليفاً يجب امتثالهما ولا يتم الواجب الا باجتناب الجميع وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة فى المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف
يعلم نفسه اذ ليس فليس ذلك كواجد المنى فى الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى تشملها ادلة الاصل لان
حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقيناً لعموم اطيعوا الله وغيره اقول والاقوى فيه ايضاً اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال
بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابداً حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعى اليقينى ولا نحكم بحلية فاحدهما
بعينه وحرمة ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزماً لا بمعنى الحكم بانه
الحلال الواقعى حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير فى استعمال اى شئ منها اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب
ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعى او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعى فلم لا تقول بجواز ارتكاب
الجميع على التدريج لعدم حصول العلم فى كل مرتبة من الاستعمال الا والذى يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة
قلت اولاً نقول به اذ لا دليل عقلاً وشرعاً يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانياً
نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعى المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضاً حرام وتحريمه من هذه الجهة فارتكاب الفرد
الآخر الذى يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعى مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه مقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت
اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما آثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف
كان دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم

الا بالاجتناب عن الجميع ففيه بطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحلية والحرمة والنجاسة
والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة فى تلك الاعيان لا عينا وان اتصف بذاتها
من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلاً من حيث نفسها بالعلم والجهل ولكن اتصافها من جهة ملاحظة اضافتها الى فعل المكلف لا يكون
الا فى صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضاً يقينى والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت
الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطرداً لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع
الفضاء الذى يتنجس بعضه ولم يعلم محلها المنزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولها ولا حرج على من لم يزاولها ولا يحتاج اليها فى
الاجتناب عنها وليس تطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسراً وحرجاً كما لا يخفى وقد يكون حال اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس
حرجاً عظيماً كما لو احتاج الى لبس احدهما فى السفر فى ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا
بالطهارة وكذلك الكلام فى الاضطراريات كل الميتة وشرب الخمر فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد
يتمسك بذلك فى مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار والادلة موجودان والخاص انما تعارض العام لو قاومه فالاخبار الواردة
ثابت بينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة والخاص انما تعارض العام لو قاومه فالاخبار الواردة موجودان
فى الحديد لا تقاوم تلك الادلة التى احدها نفى العسر الحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث يستقل بالدلالة ايضاً يوجب ورود ان
الحكم مدار لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلاً ولا يوجب ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادراً عليه اما الفرق
بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة فى المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب
الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعاً وما ذكره من حكم واجدى
المنى فى الثوب المشترك يجرى فى الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة
فيما لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدهما يقينية بمعنى اتصافه فى نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة
لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافاً الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة
مع ان الاخبار المستفيضة وردت فى حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابى عبيدة عن ابى جعفر ع قال سألته عن
الرجل منا يشترى من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذى يجب عليهم قال فقال ما الابل
والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابى عبد الله ع اشترى
من العامل الشئ وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابى بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان
يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار و
رواية محمد بن ابى حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضاً ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام
باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذى ذكرناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق
والرخصة حتى يرد فيه نهى وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة
المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة الواجب اصل وخرج جواز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الادلة
ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضى الحل خرجنا عن مقتضاها فى الانائين المشتبهين
والوطى بالمشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعياً وهو غير معلوم والقصاص فى المشتبه بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقى الباقى تحت
الاصل مع انك تقول قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولاً آخر وهو ان الحلال المشتبه
بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من ان بها الكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن على
بن شعبة فى تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابى الحسن الثالث ع حين سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه
فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعى ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها
خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين

وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايّهما
وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب العموم ما في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة عن خصوص الرواية
بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او بعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يحق بالاجتناب في الانائين
المشتبهين بالدليل الخاص قال العلامة المجلسي في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن
الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف في الجميع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وامثالهما وقيل بحل
الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن
حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة ولعل تلك الاخبار في ساير الموارد والاحوط اجتناب المبيع المحصور ولتفصيل
الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استدل للاخباريين بين اقوال الاربعة فيما لا نص فيه قال التوقف هو ليس والحرمة ظاهرا و
الحرمة واقعا او وجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة
فهم مثل المجتهد اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان
كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم من حيث انها مجهولة لا من حيث هي ولعل القائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا والجميع
ضعيف بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم اتحقق الفرق بين مواردهما وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة
وحكما من احكام الخشية والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم انها اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط
ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى غفلة وقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان
بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة ويحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهد فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه و
ذكرنا ان اخبار التوقف ينص المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص للواقعة من جهة القياس و
نحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة المختارة واما عن قول الاخباريين فبان يحملها على ذلك
ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا وهو
كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان
كل من يقول الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف وجوب الاحتياط ويشهد
بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية
لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دلالة على ما قلنا في قول المجتهدين
والموجبين للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص للواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط وانما
يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط او الاخذ بما يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط
قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الآيات والاخبار الدالة على التوقف لا تجدي مطلب المحتاطين سوى التوقف عن الحكم
الخاص وهو مع الحكم باصل البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فيها انا اذكر الكلام في الاحتياط وبعلم ادلتهم في تضاعيفهم
فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخر مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط
واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا
الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال
الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في
مسائل الاصول وسلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر
والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة

وكان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه و اشتغالها باحد الامرين مما يمكن ان
يق فلما اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من
النجاسة بما اجمعنا عليه من حصول الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة
الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل
القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه سواء كان ذلك تعبدا وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مما ثبت
اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى
هذه الطريقة كالشهيد في كثير من كلماته واما التحصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان معنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان
الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بفعله والظن القائم مقامه بل الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالواقع في المزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وغيره لم يثبت فاذا
علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة
ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم
يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظ اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب
الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا
حيث ذكرنا الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظ افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب
ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا آخر فانه لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا
ربما يكون فيه تلك المحذور ومع انهم كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقال اين تذهبون اني قلت
كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان
الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك
للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم
العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير
عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة الا ما بعد الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب واما فيما لم يعارض
فيه النصان لعدم وقوع نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم
يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة
الذمة عن التكليف فيها اذ لم يثبت من الادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرايط فان تكليفنا ليس الا تحصيل
الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في
اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الا فهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاجتهاد وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ
عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل الظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في
الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا
يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة
يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول
بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في
الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائه وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل
لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في آخر الى غير ذلك مما لا يحصى اما ما ذكره المحقق
من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بتطهير وجوب الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع فيه انه لم يثبت

اشتغال الذمة في التطهير باحد الامرين او باقلهما لانه هو لنفي الثبوت المجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخرى فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة
واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب
شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم معارضتهما التخيير وجواز اختيار
الاقل فنقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة وهو الاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب
النجاسة يؤيد العمل بالسبع هذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر
هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي
هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة
لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فهو لحال الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان
النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رفعها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رفعه ما هو ثابت في نفس
الامر سلمنا لكن هو قد ثبت رفعها بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب
في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب
الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب لهذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه
يتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو
اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا انه ناقض للوضوء ام لا واصل البراءة وعدم ثبوت التكليف
بالطهارة الجديدة وعدم ترجح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة
وهو كما ترى فانه كما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رفعه لو اقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر
مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العدم وفيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع لكن استصحاب
براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين المؤدي للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي
كما مر التفتازاني فقال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم
الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له
في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال المفقود ثابت فيما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود
الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة
نعم يمكن ان يقويها هو موافق للترجيح للسبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو
التخيير بين الامارتين موجود مقتضيا للاكتفاء بالاقل وان شئت قل هنا تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما وان الترجيح للمتأخر
ثم بما حققنا انه لا نزاع في وجوب الاحتياط فاذا ثبت اشتغال الذمة وانما النزاع هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي
ثم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق لعل الخوانساري في شرح يعني بعدما اختار هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط
في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي بان اشتغال الذمة متيقن ولا
يحصل بالصلوة معه اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبتت بالدليل وقد علمنا انه لم يثبت بالدليل
سوى اشتراطها بالطهارة بالماء ويعد التطهير بالماء النجس المتيقن او المظنون بوجه هذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء
الطاهر لكن نقول انه طاهر لوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد
في القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني في شرط كذا ولم يعلم او يظن المراد
من كذا فعلى هذا ايضا الظن بوجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب
الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائت

المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك ومثل ما اشتبه
عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او في الاتمام او الظهر او الجمعة ونحو ذلك وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي
خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة اقول
الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة و
امثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا
بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة
فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك
لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين
عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن يحسن
ح قوله فلا يقدح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية
التكليف بثلث صلوات فيمن فاتته فريضة من الخمس ثماه انما هو بالنص والدليل الخارجي لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع و
لذلك اقتصر الشارع على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف بالمجهول لما لم
المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب القضاء المنسية سيما على
المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب القضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه
خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب فقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع الفائت النفس
الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا اليه فان قلت نعم جهالة المامور به يوجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل
على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها الا ترى المحقق ومن تبعه
نظر من يحمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق
فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والزاما
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب
يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية
والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ايضا لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض
الامر بالاعتداد بالقروء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذا الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت
دليل على وجوبها بعينها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل
بذلك ايضا لان الاشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا فمع عدمه
كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات
دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفي بالظن
مع تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالف ويدفعه ان غاية ذلك
ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا بدله ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة
الحاصلة للاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق
للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل من القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين و
ان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدلية من القضاء وما يتمسك به هنا هو لزوم وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن
هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع لكن النص ورد هنا بالقرعة وهو ايضا مشكل المعارضة بما ذكرنا
من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فحمل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد
حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه من هذا

الثالث السلوك فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البعير
والفيل كما لكلام في صحة الاحتياط الفيلة فان الاصل عدم جواز الاستقباح اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من
ذلك ضعف ما استدل به بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى الاربع جوانب نعم استدل المشهور على ذلك بروايتي
خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه له الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الائمة
فيهما على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم جواز التعيين لمن لم يثبت عليه خصوصيته ولا تكليف
باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت كما اشرنا سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت
الاخر فالمكلف لها المدار كان خرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب لاحتمل اتيانه بما يحتمل انه وجب بحتمل انه لكنه بقي عليه تبعة
ارتكاب المحرم الواقعي جزما لا دليل ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه تيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام
واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا قلنا معنى لا استحباب بل جوازه ايضا قلت
التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس في الدين وشك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان
يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه حد افراد المأمور به ان التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل
بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي بانه التخيير بينهما في حال
الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة متشرعة بمرجوحة وينبغي ان يلك هو
ان المكلف برئ مع واحد منها تخييرا لكن اذا فعله احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس
الامر الذي هو مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عتقا ان الجميع من افراد المأمور
به فهو اتيان بما يرجع احتمال نوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من كتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة
تذهب السيئة ففعله احتياطا بهذا المعنى هو حسن يشمله عموم مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان
كما سيجيء بيانه من هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعلة بانه معرفتهم من العبادات كالمولين الفوع عن اعالم
العلماء او الصلحاء مع عدم قيام دليل على جوبه بل ولا ندبه بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في غير موضع من ذلك ايضا لا بد من تحصيل
اليقين كما لا يخفى فان تعيين البينة من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عنده من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذا
الكلام في اعادة الوضوء احتياطا للمرتاب في الحدث قال الشهيد وطريق الاحتياط بتجرد الفعل في مثال الاحداث والشك في
الطهارة بل ينبغي ايجاد السبب ليقضي ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كما نقل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل
ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في ذكرى كلاما لا بأس
بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات انه نبه بعض متأخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على
خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحق وبالوصية بعد الوفاة
ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا
الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول
النبي دع ما يريبك الى ما لا يريبك انما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله للمتيمم لما اعاد
صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق في الخبر السالف انظر الى عبد
يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
الحائط لدينك وتحريما يخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ما اعاد
الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي
الصلوة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر ولا لاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته

التخيير

التخيير ولهذا قال ابو عبد الله ان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان الاجماع للشيعة عصرا وهما واهتمد عليه فانهم لا يزالون
يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن
فيه البناء فانتهى كلامه قوله ولعمري ان مجال النظر في اكثر ادلة الطرفين واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد مع
ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن لتأييده بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل
عليه قول امير المؤمنين لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وستبين وجه لا ائمة هذا ولكن نحو الوقوع
في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو غالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط
له وقد اشرنا الى ذلك في مبنى الاحتياط ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو امن للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال
لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط مثل
الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد
ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة ولما ان ذلك لحكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما
مع عدم خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيها لذلك
او لاجل تساوي الطرفين من اصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية
فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه
المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا الشهيد فان دابه عدم الاتيان بما يمكن نفي القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص
وان ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي القاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه
قال في اخر القاعدة اما مسائل الخنثى كالمرأة وجمعها بين احوال الرجل والمرأة فالاقرب جواز لتساوي الاحتمالين فهو من هذا الباب الجمع بين
المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول ما ذكره هو هذا باب مطرد شايع في الفقه يجري في المسئلة فانهم كثيرا ما
يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما
لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن باب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فوفي الذكرى يحرم على الخنثى
لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى
ليست رجلا على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمبرئ للذمة وهكذا
مقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات
فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يسمعها من يحرم سماعه اما ما ذكروه من وجوب الصلوة
على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بالنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا
مراعاة كميش الذكر فيه للرواية الواردة في فعله في قتلى بدر في مواراة من كان منهم كذلك فيه انه لا دليل على التكليف
يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوب التمييز
بملاحظة الذكر ايضا مع سقوط قصد التعيين في الامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب
القرعة وفي الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرت فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغني عن اجتهاد
فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر لكن ما ذكره ده اضعف
فان التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعدما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد
الجليل ابن طاوس ره ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للمتحير وانما استثنى الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل على
الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو في عدة فانه بعد ذكر مقاماتها مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة
عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها
وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوى ومن تعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل
في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات

ينافي ما نقلنا عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله عليه السلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند جواز استنادها مثل هذا الاصل مثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في
الفتوى بالاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والقول بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في عدة
وما شابها فاعلى المكلف ويحمل مئونة الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المواخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والحرج منفي
بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر
بين بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه لو ظهر من
ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن بما هو مضى في الواقع من الجهات الاخر ايضا ومنها ورود
بعض اجزاء المركب قطعية كونه فيه تغيير نفسه كما ذكره هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه
نص ودليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعها الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان
الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة للتساقط بما فان لم يتم معه لو كان
الاحتياط مجانا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على
الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المط بان يقال الريبة هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب التهمة الى ما لا يوجبه
قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاده قولهم اتقوا مواضع
التهم مع ان الظ عند الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك ان المناسب للعمل بالاصل والتخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة
الا بما يوجب الشك ولو حمل على ارادة ان لا تفعل ما يحتمل الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد
مع انه يطرح التفكيك بين الوتيرتين فانه صريح معنى قوله الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه الشك في حصول الامتثال وان حصل
اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مسبوقا وحادثا اذا ثبت هناك يقين سابق فاليقين
السابق هو عدم الامتثال والمقصود لذاته ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول
لكنه لا يصح فالظ ان مراده عليه السلام هو ترك ما يوجب التهمة ورفع طهارة الذيل ونظافة الساحة والطلاق لانه على فرض تسليم شمول
الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المط ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققنا في محله و
الثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البراءة
فيها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد
الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غايته الامر الاستحباب فان الظ ان المراد حصر
الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحة من كونه في
طبيعته لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك لا مانع لك من جهة الشرع ان تاخذ ما هو حائط له وينبغي ان تاخذ
بما هو حايط له بما شئت ومنه ما رواه الشيخ عن الحسين بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح
يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي
حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك
وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظ ان الحمرة المشكوك فيها هي المرتفعة بين كونها من شعاع الحمرة
المغربية او من نور الشمس لعدم تحقق الافق الحقيقي لاجل حيلولة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوؤها في الجبال
والجدران ونحوها ومع ذلك فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة
بصلاة المغرب على الظ الصحيح الملازق لاشتغال الذمة فان الظ من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشك في تحققه كونه
مكلفا بالفعل فيتحقق انه يكون لو فعل الصلاة فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز
في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع العلم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب لمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى

على من لاحظ الاستلو ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا
وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني
عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا وفيه بعد سلامة
السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره
فكما انا الان لا يمكننا الحكم باصل البراءة من غير تفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة عليهم السلام اذ لم يحضر كثيرا ما الحكم لهم ان للشيء حكما بالاجمال
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد
عرفت ما بيننا في هذا المقصد في مبحث الاقتصار في الفحص عن المخصص نظير ذلك المبحث وبطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما
قيل في الجواب ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمط فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب
ذلك مما الاخلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف
مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله للاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال
سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في
نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما
خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفيه بعد تسليم السند
انه معارض بما هو اقوى منه مما دل على التخيير وبراءة الذمة عن التكليف من جهة تساقطهما والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب
انشاء الله تعالى بل بعض الاخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايض غاية الامر تعارض الاخبار الواردة في علاج
وتساقطها فيرجع الى اصل البراءة ايض فالاولى حمل الرواية مثل نظايرها على الاستحباب ويؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة له
فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر بجهالته ان
يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك
لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث
فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون
تنبيه لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم
بالاباحة لما مر واما بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى
مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها ففي ما لم تبلغهم
حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي صلى الله عليه وآله مستمرين في صحبته يتردد في كون ذلك باقيا على حالة الاول
او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا
بالاباحة واصالة البراءة ثم يستمر هذه السجية الى زمان الغيبة بل بصيرة ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون تفحص الادلة
ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الامر عليه ثم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها ونحرر الكلام معه عما
لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه يطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان
يقول في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن
الاخر او يقول في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقول في الكر المتيقن
يجيء الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به

مسلم مثل ما لو فتح الانسان قفصا لطاير فطار او حلّ شاة فماتت او لدّما او امسك رجلا فهرب دابته فالتمسك بالاصل بنفى الضرر
المالك يمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه ولا
بد للفقيه التوقف فى امثال الواقعة والصلح الثالث انه لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل التمسك لتلك الاجزاء هو لنص
وفى الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شئ فاذا فرض كون الا
ستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايض ليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا
اذا شك فى اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب
ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التى اوجبت وقوعه فى هذا النوع
فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قائم على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك
بالاصل واما الثانى فلا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام فى دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان
الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقى ايضا مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثالث
فالظاهر انه فرض فيما حصل الماء تدريجا ولا اقل يبقى ماء فى الغدير بعدما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح
نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا ينوّر ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الذى ولو
فرض محل يستلزم حكما كالوارد فاند بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه
كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع جواز الاجتناب عنه يثبت جواز التوضى به فلا يجوز التيمم واما الثالث
فبعد ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلى المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فبقى الاصل عدم تقدم الحادث
على الزمان الذى علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول فى الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة
الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المحققين فى الخارج للذين لم يعلم تقدم احدهما
على الاخر فنسبة التقدم والتاخر فى الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه فى عدم الجواز
نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك فى ان الكرية متقدمة على وقوع النجاسة او انه الاستعمال هل كان بعد النجاسة
او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم
فيها الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايض قد فرض حصوله
فى زمان الظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثانى ففيه ان نفى الضرر من الادلة الشرعية الجمع عليها ولا فرق بينه و
بين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج
محل النزاع فيه فلا اشكال فى عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال فى الجواز وان شك فيه فكذا ايض لعدم ثبوت الدليل فلا
يحصل لما ذكره والمثل دخول امثاله فى تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف
على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر فى الاسلام فى غاية الكثرة فاما المراد من النفى النهى يعنى يحرم
الضرر والضرار او المراد ان المنفى هو الضرر الخالى عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران المستوفية بقتل النفس عدوانا وكك
مقاصة الحقوق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهى فلا دلالة فيهما على الضمان فى المذكورات
لان غاية الامر على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائهما على الحقيقة وتقييدهما
بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايض لان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع
من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر يحصل بفعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه جبران فضلا عن تدارك الجبران
اذ ليس معنى الخبر لا ينفى الضرر الحاصل للمكلف على نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا فعلى المكلف به واذن
الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضامن مثل ما اذا ضمن او نحو ذلك فعلى كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة فى عدم الضمان بل وعدم التعزير
ايض ويندرج فى ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فى لزوم البيع عدم ثبوت الخيار للبايع عند المشترى بالبايع
ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجرى ذلك فى مثل الامثلة المذكورة فيه يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر

وهو

وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل هذا عند تدارك الضرر لا نفس الضرر ولا يمكن ان يتوجه يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر
فتعيّن التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفى الضرر مع ان حكاية سمرة بن
جندب المشتملة على هذا اللفظ التى رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجئ ذكرها نعم روى البزنطى فى الصحيح عن معلى بن خنيس
عن الصادق قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل فى صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة
قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار بحكم اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر بحيث لا يمكن البراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو مم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج
عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح غيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد
ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تع بعباده ايض كما يظهر من استدلالهم فى اخراج المؤن فى الزكوة بنفى الضرر وبخيار الغبن فى البيع
فان الله تع لو جعل البيع لازما مع الغبن فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبيد بعضهم بعضا ايض وح فيكون معنى الرواية لم
يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى
العقل وعمل الاصحاب وسنظهر استدلالهم بنفى العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشرح هذا المقال ونبين جلية
الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف فى مقالاتهم شيئا فى توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه فى غاية الاجمال ونهاية الاشكال
فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرج ونفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانبه
او جانب العبد والايات والاخبار الدالة على نفى العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح فى العموم واما خبر الضرر فقد ذكر فى التذكرة
قوله لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ومن طرقنا الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه فى الكافى فى الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان
يمر به الى النخلة ولا يستاذن فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل
اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما
شاء الله تع فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها
اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد فى الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطى
وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجئ الكلام فى تفاوت
معنى اللفظين الضرر والضرار والعسر المنفى عن فعل الله تع مثل رخصة القعود فى الصلوة والافطار فى الصوم للمريض وعن
افعال العباد كتكليف الوالدين لولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابتة بنوعها كما ذكر
او على نفس التكليف بنفسه واساسه كعدم نجاسة الحديد ثم ان هيهنا اشكالا من وجوه الاول ان نفى المذكورات بعنوان
العموم كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكليف بالجهاد والحج والصوم فى الحار والجهاد الاكبر الذى هو مجاهدة النفس وتخليتها عن
الرذايل وتحليتها بالفضايل ودفع الشكوك والشبهات والتولى عن اديان الاباء والامهات والثانى هل للمذكورات حد او
موكول الى العرف والى اللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هى من الادلة
وعلى الثانى فهل يخصص بها ساير الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه الى ابعاد ترى بعض التكاليف لم
يرض الشارع لنا فيها بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكك الكلام فى الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة ورضى المالك فى الحج و
فى انفاق الوالدين وغيرهما وكك الاشكال فى ساير الوجوه فنقول الذى يقتضيه النظر فى جامع الكلام ان التكاليف الثابتة من حيث هى التى هى ما
طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هى منفية من الاصل الا فيما ثبت فيه ومنها لا
ينفك عنه عامة الناس سالمين عن الاعراض والامراض فنقول ان الله تع لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال المتعارف وما الناس هم الاغلب وقليل فى منفى سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه
الزيادة ثم ان ذلك النفى اما من جهة تخصيص الشارع كالقصر فى الاتمام والافطار والقعود والاضطجاع فى الصلوة والتيمم واكل الميتة
فى الاضطرار والتقية والبيع للبعض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيار فى البيع وجواز التزويج المرأة من دون نظر ولا وصف

دفع المشقة الافادب للمحيا واما من جهة التتميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية العملية
وهذه المذكورات امارات للدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فتفطن قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة نفي الضرر وبينهما عموم من وجه
ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل المعارض للدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار
لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى ان يقال انه يجوز اذا
لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرره نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا باس
من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اعتبارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات
الواردة في حكاية سمرة فانه صار ارادة الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض
فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصار فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن
دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو ايضا محتمل لحكاية سمرة كما
يظهر من رواية ابي عبيدة فتامل فيها قال له ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن في الاخبار
مطلقة لا يمكن حملها على تلك الاطلاقات ولا اتفاقهم على العمومية الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر
ولا ضرار اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار
ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو لا سيما لا يذهب عليك ان حرمة الضرار
على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعتضد امع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه
مما مر هنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب مما ذكره من ثبات التصرف فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل
على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تتم لعدم دلالتها على
اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب عن المستحب فيها وكذا تمام الاشياء الذي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فافهم
اتمام المهمة بضميمة الاصل **قانون** استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء
في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك
هنا هو الاحتمال المرجوح الراجح لان بناء حجيته على حصول الظن لكن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا
بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته
الى الظن الحاصل بجهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار
ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل بالوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال
فيما علم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل
بعدم جريانه في احكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما موقتا وغير موقت وعلى التقديرين اما ان يقيد بالتكرار ولا لانها على
التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج
الوقت فهو بفرض جديد في غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم
للطبيعة بعد حصول الاشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ شك في حصول التكليف
في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصلوة لو حصل له المرض في الاثناء او انها مع شكه في انه هل يبيح له الافطار ام لا وكذا في
صحة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان
الموقت كالحيض والتأبيد كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب التنجس لكر الطهارة التي
هي شرط بجواز المضي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك
فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو ما باجزائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء
التغير كالوزغ المتغير جسم طاهر لونا او في مسببه المسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي

الذي

الذي هو وجوب الاجتناب عنه وترتب عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية
وما يستنبطها من الاحكام الطلبية اللازمة الخاتم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انها الوجود او العدم
ما ثبت من الشرع او العقل او الحس او مما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد
يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر شانه ازالته وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في خصوصه وقد
يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا وشك في خصوصه او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم
في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى
غاية معينة واختلف كلام الفحول في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه
وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن بالبقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين
كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا نعرف عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت
به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في
الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه
ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها حال
العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار
استصحاب عدم المزيل فليتم ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ
فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم
الاول فقط اقول ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن
منها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في اثناء المتلو نحو عدم التذكية في الجلد المطروح مثل
اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا
خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى في الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق
الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما
عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا
او كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل
مزيلا ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه بانه اذا كان امر او نهي يتصل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث
تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج
عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على
حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره الفحول لانه اذا حصل اليقين في زمان ثم اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا
الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظ ثم قال فان
قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان
ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فح لا ينقض
اليقين بالشك اما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر
ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق
السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف
النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض

الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك
المضاف الممتزج بهو يرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان
ثابتا والا فلا فههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف المتنجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد
الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل الا بقول ابي جعفر في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي
تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام
الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل
فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء
به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم
المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من
الصور لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك
في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم
يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة
او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم
في الخبر الا في الاخير مما ذكره وهو فيما يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن شك
في وجوده ويظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا
الثاني عدمها مطلقا الثالث الحجية في نفس الامر الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير
الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان الرافع المعلوم وضعا دون غيره السابع الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول
الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين
لنا وجوه من الادلة الاول انا لو جدنا السليم يحكم بان ما تحقق وجوده وعدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون
البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الاماكن
البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغيره للثمار بتكليف العقلاء والاذكياء من دون لزوم سفر او
منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لا انما ثبت جاز ان يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من
الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعدادها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لا
نعلم حاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ ما الحكم ببقائه بحسب ما غلب
فيه افراد ذلك النوع والاستعداد الحاصل الجدار في القوية يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل لا بنائه
يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر وللدود للفرد البق والذباب مقدارا اخر وكذا للرطوبة في الصيف
والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثاني اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات
القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الا
ستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن
وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية
فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب و
الاقرب اليه ان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالي وعزايم ساير العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام
الشرعية محصلة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا راينا منه

من مواضع

(الذي فرضنا عن الصوم ١٩)

(سلطان ١٩)

من مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابتداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار
فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل
الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في الموضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث
الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود علته التامة فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة
اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب مقتضيات المعلولات او بتجدد العلة للبقاء ويمكن ان يقرر ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن
ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القراين الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القراين
الخارجية من تنصيص خاص او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو ثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه
من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة بالنسبة
حصولها الى علل الثلث الافراد الحاصلة انما الذي يلزم بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو
الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها
فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما
اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن بالظهور فاي دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد هو موجود فيما نحن
فيه وفيما ذكرنا تمام غنية عن الاعادة في اجوبتها واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية
توجيهه ما ذكره المحقق وهو قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان
مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد
ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع
وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الان اللاحق فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص و
ان فرض كونه مقتضيا في الان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فلنا واحتمال
وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الان اللاحق من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضي لعدمه
كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل
ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين
والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على
العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع مواضع لعدم
انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك وعدم تعلق الاحكام بالطبايع فبعد القرينة على الفرد الخاص المعين و
استلزام ارادة فرد ما الاغراء والجهل يتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه ما صرح به بعض من ان رفع الايجاب الكلي لو وقع في
خبر النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا ايضا بل يجب كل اختار نحو من كون قوله ولا ينقض اليقين ابدا
بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة اليقين الوضوء بعيد لاشعار قوله فانه
على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية اليقين الوضوء يمكن
ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع تجوز
وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحصل الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام
ان موضوعهما واحد هذا لما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا
فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فما كان حكم الوضوء في حال
تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقرات الحديث تعلم ان نظره الا انما

الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن
دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص
دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانه ع ومن قبيل حصول النوم في الخارج
حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية لا
تدل الا على ثبوت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم النقض عند التعارض هو ان يكون الشيء
موجبا لليقين لولا الشك فيه هذا وقد عليه انه كلف في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار
في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذا لم يفرض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بان فان الشك لو فرض عروضه
في الزمان الذي عرض فيه وعند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند
القطع بانتفاء جزء من اجزاء علة الوجود لم يتفع مع عدم انتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة
التامة وذلك انما هو بعينها وحاصل هذا الايراد هو مستلزم على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى
ان حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك
انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك
في الصورة التي فرضها المستدل بوجوب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشرع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك
يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين
السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كل منافيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت
اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء
احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا
انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق ومع ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير
اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال الخفيفة في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا باستصحابه لا يقال ان الشك قد يوجب
نقل الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو يثبت لا اليقين في الان الاول فلم يتحد
مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين محله مرجحية نص الشرع على الاستمرار
لانا نقول مع ان الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان الاول وعدم اعتبار
الان الثاني غاية الامر حصول اليقين في الان الاول فالفعل المحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع
ملاحظة عدم اعتبار الثانوية الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثاني حتى ينتقل الى الان الاول ويفيد
اليقين في الان الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فرضه المستدل ايضا ان يصير الان المتاخر سببا للشك في ثبوت الا
ستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه ويتحصر في الانات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان ما ذكره
في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض لاجل الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع تجشمه
في استصحاب القوم ايضا ولا مزيد بل المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا
اولى الظهور وهو المتبادر من الحديث اما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل يرجع اليه القول
بعدم التفرقة بين الصورتين ان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا كما يتوهم الى التفصيل
في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد
ماهية المزيل لم يتعرض لبيان الفرق وسنبينه اما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه
فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر ولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية
مع الشك في ثبوت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان
الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان

الظهر بالماء مع غسله بما السبيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان
الحلال والحرام ماهيتا معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من
المباحات الاصلية المحازة من دون تعدي يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين لا يدرى وجهات المعرفة لا يعلم ان هذا
الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين متصف باي منهما ومثال الرابع الشك في كونه استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا
واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد اليقين بالشك قوله بل
انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في اخر فيه ان المتبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين مورده شيء واحد فاليقين بوجود
المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فيراد
من لا يفرق بين الصورتان وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد تواردهما على موضوع
واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصورة كان حاصلا من قبل ايضا فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون
نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتحصل الشك الحاصل بجهة اليقين بحصول هذا الشيء
الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافع مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص وهذا الشك لم يكن من
قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين هذا وقد ذكرنا ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن
هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات الكتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة
ما يقرب من صحيحة المتقدم وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض
الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومارواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه
وانا في المدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومارواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من يشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن
يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان
الشك لا ينقض اليقين وفي الخصال في حديث اربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا
ينقض اليقين وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال
اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة
في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها
اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثرة الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة
لكن استقراؤها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس القياس في شيء
بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة
فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كل الشرع لا من الزيد بلا والدوران ونحوهما ولو شئت جعلته من عموض المجتهد الذي
ابتغنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل
من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الص ع في موثقة
عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا بطريق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وجه دلالتهما على الاستصحاب اذا جعلنا
المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم بانه اما يعلم انه نجس مثل الشك في اصابة البول للثوب والماء و
لنا معينا اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها
على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها ينجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال

ولما ظاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي فمعنى ان هذا الشيء المشتبه
الحكم في انه حلال ام حرام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم
انه قذر ومن هذا البيان ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى
ابعد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلاثة الاول كل جزئي حقيقي من
الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترشش
البول في اصابته الثوب الثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاة فانها النجاسة ام من
الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام
فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين العذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته
وشخصيته جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها
كالغنم والظبي وذلك مثل … فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلاثة في قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق
بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين ان … المفهوم الكلي في تلك الشيء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من
حيث انه كلي وفرد لكلي نظير قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت
من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة
الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في الحال
واحد كما حققنا في اوائل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل للارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي
فيصح ارادة معنى عام يندرج تحت كل فيه لا يصح مع نفاذ اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم
منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين
السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة وان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم
انه من الخارج من الاشياء النجسة وان كل محتمل لان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من الشرع انه حكمه
النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين في
الروايات ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص في موضوعات المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية
المحتاجة الى البحث والفحص … المعنيين الاولين في المثالثان … كل شيء مجهول طهارته ونجاسته سواء كان …
والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس كاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى تعلم انه حكمه فيصير الكلام من
باب الجهل بالحكم الشرعي لا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة
بالحكم الشرعي ما جهالته من حيث الخصوص وجهالته من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد الخصوص في كل من المشتبهين او جهالة
محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منهما من ذكر لفظ يدل عليه فلا
بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ان العموم هو العموم الافرادي … الاشخاص لا الانواع فليس … في ارادة الكلي فيه
بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر … فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر
من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم لان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو الادلة الظنية غاية
الامر كونها العلمي وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال ع في بيان حكم الجهل … كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولا
حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كذلك على المعنى الاول مع ما ورد من
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كما في الحل في قوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال … مما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان لفظ قذر صفة مشبهة
دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما يثبت قذارته بالذات وبسبب الملاقاة لا فعل ماض يفيد التجدد حصول القذارة فيفيد ان
الشك انما هو في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز

والتكلف

والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال لو حمل على المعنى الثالث وان القولين بعيد لفظا ومعنى كذلك ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم
هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم يرجع الى ما كنا فيه فنقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب مشكل على
المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله على
الاستصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره
الذمي وهو علم … غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها
الى غير ذلك من الروايات التي … الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه
وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبنا الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها الى الحكم ببقاء علاقة الزوجية
في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل
فيما تحققت علته ولانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل ولا قائل بالفصل ويرد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص
او اجماع وغير ذلك فدعوى العلية ممنوع وكذا دعوى الاجماع المركب اذ … ثم لو ثبت انما عملهم انما كان من جهة الاستصحاب
والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لو لم يفد العلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي
ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب … عليه واحتج النافون بالايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار
الاحاد وبالمنع بعض حصول الظن عنه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب الخبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد
مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا لا نثبت الا باثبات ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت
بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعد الاحتياج
اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية
مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ
يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشا الحكم الشرعي بالعرض
ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري في حاشية شرح … قال وهذا ما لا يبقى ان
الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة بها قول وعدم نقض اليقين بالشك عام سيما في رواية الخصال وبعد كون المراد بيان
حكم الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع الطهارة عن الحدث
والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم
وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض
الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة
لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب
الفصول المهمة في اصول الائمة بعدما ذكره فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد الحدث بعد الطهارة والطهارة بعد الحدث او طلوع الشمس او
غروبها او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر احاديث المسئلتين وقد حققنا في الفوائد الطوسية
اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ثبوت
الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة
المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل
رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت
الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على
ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر فهو هذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له

واحد منهما سواء اشترك في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم الى الغاية نقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور
على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في شرح س ما يدفعه تقييده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف
غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني
لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في بعض الموارد هل هو واحدها المعين عند الله او
المكلف به الان يتراءى مجموع المحتملات ويكفي الاتيان بالبعض مبهم مشكل والحق ان اثباتنا الاول في غاية الصعوبة و
نهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذا الكلام في المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث
السابق ونقول هنا ايض لو استدل القائل بوجوب تثليث الاحجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي
بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيبقى لان الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة
لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو
احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيبقى الاجماع على ذلك مم بل انما يسلم الاجماع على ان نزل مجموع الثلثة موجب للعفو
وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو
ما اختاره المحقق ره في اخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مط واستحسنه صاحب المعالم ره الا انه قال هذا رجوع عن
القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مط كما هو ظاهر
كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايض استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول
الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه على امور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار
قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التتبع في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع ثابتا حكمه ومفهوما كليا مرددا بين امور
فقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف
الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل بما انه الهمني الله تعالى به بركة ذرية الانبياء
والصالحين عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء المدعين ذكاء من اصحابنا اذ كرلي حكاية ما جرى بينه وبين احد من
اهل الكتاب قال اليهود والنصارى انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته في اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو ملخصه من انا الان نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى وعيسى الذي
يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره
الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به
امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى
بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد المسلمين ولا اهل الكتاب جاء
بدين وارسله الله تعالى نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت نبوته هذا الشخص انبائه بنبي بعده ان يقول بنبوة
محمد ص ام لا فنحن نقول بدين هذا الرجل المعهود ونبوته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله بعد ذلك فتم الفاضل المذكور
في الجواب فتاملت مليا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب
لا بد ان يكون معينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول
الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان
يقول انت نبي بدون ذكر احد لفبتك فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد والى ان ما لا اثبات له والمفروض
ان الكلام ليس فيه ايض واما الاطلاق فهو ايض في معنى القيد لا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة المطلقة الذي
يمكن استصحابها هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا
كما ذكرنا ولنأت بمثال للتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او
البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنقول ان الفرس اطول

فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مط لا التفصيل الحال انا لا نقول في صورة
الاستصحاب ان الاجماع موجود في الان المتاخر ولا نقول ايض لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايض اجماعية بل نقول ان
الاجماع ايض كالنص كاشف عن حكمة واقعية اوجبت صدق الحكم على الشيء بثبوت الحكم ولم يفد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع
بشرط الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذلك النص بل انما يثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه ثم لا نقول
بان حصوله في الان المتاخر مع حصوله في الان الاول لعله الدليل على ذلك بل نقول ان الظن الحاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول ونظرا
الى ملاحظة غلب الموارد وتتبع له لنا الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو ثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا
يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى
البيان قد ظهر مع جوابه بتمامه وحجة القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلنا
عن شرح س وحاصله ان الدليل على الحجية فيما ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراط العلم بها امران احدهما
الاجماع الحاكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك
في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد
اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعم فان الاعتقاد بما استفيد من الشرع واجب ايضا كان نوعها مباحا او غيرهما ولعل نظره الى اشتغال الذمة
مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب
الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا
الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق الحكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء ما لا بد لتحققه منه وهذا هو الذي اجرى القوم
فيه الاستصحاب فبقي ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في زمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجود
فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايض فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه
بخلاف فرض استصحاب القوم فيه فان استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة لا ما قيل ان تحصيل القطع والظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع والظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف
في زمان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك
والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما ذكره فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة
فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة ايض يقتضي براءتها سواء اعتبر
استصحابه ام لا وانما اكتفى بحصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن
الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر يكفي في الامتثال وهذا كلام سار في
مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح س بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او
اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك
الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود
تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة
عندنا بين اشياء ونعلم ايض عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول
تلك الاشياء ايض ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون
ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك وغاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايض تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص
اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر وظهر بالنص والاجماع في الصورتين
ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فلم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء

بواحد

عم من الغنم والعصافير المولود من الحظ الميف والغيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت
خاص مما عصفورا وفارة او دودة فرض الحكم بسبب العلم بحصول الفرد المشترك باستصحابها الى زمان الظن ببقاء اطولها اعمارا
فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان الفرد الذي ثبت من نبوتهما هو الفرد
المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى اخر
الابد ثم انك بعد ما بيّنا لك سابقا لا اظنك تردد علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول
يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقال ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقا لم تكن مقيدة
الى وقت خاص واجبوا علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان
غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بانيه ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيها بما علم منه في استمراره
ويظهر من الخارج انه اراد منها الاستمرار فان من تتبع اكثر الموارد واستقراها يحصل الظن القوي بان مراده من المطلقات هي الاستمرار
الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مردود عليكم في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو
التحديد بل انما ثبت لنا وتسلمه من الامتداد القابل لان تمتد الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباتها الى التمسك
بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بنبوتهما ايضا مع ورود هذه بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم
لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليك فان قيل قولكم بالنسخ يعين تعين الاطلاق ويبطل التحديد
لان اخفاء المدة وعدم بيان الاخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعنا من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح
النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولهم بقبح النسخ والا فانهم يقولون ان موسى
وعيسى على نبينا وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد ص وكتابنا المتواتر لا يدل على ان نبوتهما مطلقة حتى يبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا للنطق
كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معا وتمسكوا بابطال النسخ بنا
عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر مما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى
مثلا مطلقة والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق في الاحكام مع قرانها ببشارته عليه السلام بنبوة من يجيء بعده اسمه احمد لا ينفعهم في التنبيه الثالث
قبول سائر الشرع وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك والله العالم التاكيد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق
الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف منه
مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببية الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من حوله
كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في
الاشتباه واما مع تغير الحقيقة فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مثل قولهم بان الاستحالة من المطهرات ومما يستدل على
ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح
او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا وغنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال
من جهتين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن جبنا فيلزم طهارتها وهو باطل
جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد تراهم يحكمون بطهارة [illegible]
دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ
فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال العمل المناط هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسما
وهذا انما فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينها هو ذاتها
فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام والمحرم ما عينا ما دام كلبا والعذرة
نجس ما دام عذرة فاذا استحال ماهية فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتبحرين لحنث المتنجس بالنجس ما لا ولو تم وفيه نظر فان
من الظاهر ان نجاسة المتنجس ليس لانه خشب لا في جسما بل لانه جسم تنجس بنجاسته فهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا
كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مستحيل ماهيته كالطين

كالطين

كالطين للحنطة او منضمها كاللحم المطبوخ والجزر ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقة ايضا ما ثبت تبدل
حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب الثبوت لتعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل نعم ما دل
على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسيتبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو
مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع لا لان الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء الاخر والذي لا يجوز
نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها انما حصل الجزم بالاستحالة العرفية
فنحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فنجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع في سائر الادلة ثم
الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في ان بعض هذه الحيوانات للدم فيها حصول في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا
الدم مع عدم تصور دم له غلبة هذه الامارة اطيانها من جهة المضي والحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا
عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع
قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم
الثابت اولا في الوقت الثاني والا تعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما يثبت
رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا
مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد مطلق الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل
البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمعا من المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي
بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة
من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي من حيث
هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض
المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا
كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه
فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا
تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء
ح ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما
هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير نقض اليقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول
تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا دليل على عدم اليقين بالخلاف شرطا في العمل باليقين السابق وهذا ايضا
يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب
وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض
اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص وضعف الاستصحاب اما من جهة كونه اشبه بالحكم
لا احكاما مستقلة او اما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على
نقض مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا ايضا يظهر
حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب اخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب
الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرب بالموت حتف الانف والموت
بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة وقضاء عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت
مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان التساقط انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا حصل
الترجيح لاحدهما في محل التنافي انما ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه بعينه ايضا

[illegible]

يرجح الطهارة الاصل واستصحاب الطهارة الملاقي وغير ذلك مما يعارضه بعد جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في
تحقق امتثال الشارع فقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة
الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب الطهارة السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لان الثوب محكوم بنجاسته
شرعا لاستصحاب وكل جسم لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فيتنجس لا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بالطهارة شرعا للاستصحاب فان
كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في تنجيس المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مسلم ايضا ثم ومن هذا الباب
ايضا الصيد لو وقع في الماء القليل بعد ما رمي بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب
عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكي الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضا العمل بهما في مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء
ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد انما نجاسة الصيد ينافيه لكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا
لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته
للاخر بان اوقعت على نفسها بما يحرم عليها دون الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما
تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان نقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو
الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب
وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة
العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويتفرع
عليه استحباب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر حجيته لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا سابقا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك
من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا
قياس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء الحكم الاصلي في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او
منصوصة اما الاخير فسيجي الكلام فيه اما الاول فذهب اصحابنا كافة عدا ابن الجنيد في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل
به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس ذلك لما مر منا انها ظاهرة في
اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما يسلم
مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواتها العامة عن النبي (ص) والخاصة عن
ائمتهم منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا
ومنها ما رواه صاحب المحصول قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
واما الاخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما ترى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب
التقية او المجادلة بالتي هي احسن وتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري مذهب بحيث لا
يختلجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم
فنحن نثبت اولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع المتواتر والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان
الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحنا
متسوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق
وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه ذلك القياس ونقول انما ذكروه من طرق استنباط العلة
في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشرعية
على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف النجسة والمني
والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع اليد السارق
دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح
الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم

حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا الوصف الثابت في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من
الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الايات فلا دلالة لها على جواز القياس والامكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم
يقل به احد ايضا سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة
على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن وقبح نفس الفعل فيمكن ان يقاس غيرهم من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات اليهم في الظلم
والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار هو العبور والمجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال
من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية
يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر
الى الذرة لكان في غاية البعد عن الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه
تعالى رد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك
استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة او انا نراكم علينا النبوة
ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك الاستدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية الذي هو محل النزاع بالعقليات ليس منصوصا
لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع احتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ممنوع بل
نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطغيانهم بطلانه عند نامن ضروريات مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض
والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة
الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او
كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في ولا بد من ذكر دلالة التنبيه عليه واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى واثبته
الاخرون وقال المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا ولعله اراد بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهم بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة
في ملك الغير يشهد بان مراده بشاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما يحصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترض في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام الاصول فليس فيه هذا القيد
بل المنقول قال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام مما يفيد اشتراك شي اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو كلام المرتضى وكيف كان
فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتوقف ان معنى قول الشارع حرمت
الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام واما وجه الاقتصار فهو ان
المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لعله لخروج ما لم يكن على الظاهر عن محل النزاع فلا ضرورة الى الاخراج
بيان ذلك ان قول الشارع حرمت عليكم الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر
لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات
متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نبهنا بالاضافة مقصودية حكم عليها من جهة كونها من
افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيتوقف حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه ماء العنب فلا بد من مقصودية
الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيتوقف حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار
فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو
محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان تكون اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر
معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته

ولا اشكال في جواز العمل به لان الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون وانما ادعى المحقق واشار اليه الفرد عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار
شاهد الحال على سقوط اعتبار غير ما الخوض من الوقوع القياس انتهى بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة
من الشرع يندرج تحته ما نحن فيه وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والنص دل على انه لم يثبت في حق العمل في هذا القسم
من القياس ولو سلم كونه قياسا وكان الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية
للفظ القياس في هذا القسم وان مراد من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه لم نعلم ان مصطلح ما فهم ايضا ذلك والقدر
المتيقن هو القياس المستنبط سيما المعلول وان ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومرجعه عقولهم القاصرة لقصر العقول
عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول
فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالة
الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى من حيث الاعتضاد بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان ههنا قالوا لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان
الاستقلال واجب الاتباع يعني اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار ومستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع
حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض عليه صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة لم يقف
على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في
احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه (الشيء)
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان
فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرا يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي
الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين
من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في محل الخاص مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن
يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير
المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلة منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع
النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية
وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام او الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية
فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو القيام وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة علة غائية (فاعلية ويمكن جعل علة غائية للصلوة)
والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب كتحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة
في الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع
لا ينجسه شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس وبادنى تأمل يظهر لك وجه التعدد وطريقه في كل موضع التعدي
في الاولين المخاطب بالوضوء للصلوة شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى الماء
الذي له مادة ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع
عبادة مثلا او تأسيس اساس او يشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك
العبادة والاساس كما ان تسوية البلد يلاحظ عليه لاجل دفع ما عليه يتسحر سالح وان لم يتسحر السالح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل
غسل الجمعة برفع رياح الاباط وتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلة المصلحة كما لا ينافي
رجحان شيء آخر نحو ذلك من غسل اليد للتنظيف وغيره من جعل عبادة شرعية تعبدية ثم لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة
في كتبهم وحاصل الكلام فيها ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما
المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان من لم يتعد من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد
والمأكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل للثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما
يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فما يستفاد العلة منها بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوس

من الدلالة

من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب تختلف في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا
او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونهما في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر
الاشارة اليه في مبحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو ونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله يقتضي الجواب المطابق فجوابه
لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك يفيد وان كان وقوعه في الظهور لحصول (تبعض)
الاحتمال البعيد كما يصح الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه وقد يصير
هذا القسم قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف وحذف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط القطعي هذا هو مراد المحقق في المعتبر
حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صلى الله عليه وآله اذا صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة
البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة وكذلك لا مدخل في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون
المحل اهلا فان الزنا بها اشد وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول
ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه (الكلام)
لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وشعرت الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق
الاولوية اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اشد واولى بالانتقام لكنه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانه هل القتل او الرجم او الكفارة
او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة
تثبت بما ثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط عند الفقهاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة (الرطب)
التنبيه انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فان اقتران الحكم اعني قوله فلا بالنقصان ينبه على
ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة الاستفادة العلية
بهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب والوصف المناسب في الاصطلاح
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي
القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما
رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وآله
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سالته عن دين الله فذكر
نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني
ما يستفاد من غير الشرع فمن وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون
في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلابه خلا حلال وفي حال
الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل حلالا في الثياب وفي الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه (فان التفاضل حرام)
اقل احتمالا للاشتراك من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحد مع المحدود والعلة
مع المعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة ان الاقتضاء ان
كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوصية محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها
مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يفيد افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من
حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو جمع عدة اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى
وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية من غير واحد
منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج
المثبتون بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتتبع سوى الاوصاف المذكورة وانتفى
العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه

لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علية وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزئي احدهما او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق الحكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط ولو قيل هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فتعين ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم بعد عليته ونحو حصول القطع في ذلك بما يكون من جهة الموضوع خاصة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط وتسميته ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص وغيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او اجماع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس اما جلي وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما ينسب الى العلامة او الحاقه انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه او بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فلا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع ان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من جهة غير النص وفرض انتفاء المانع عن حصول الظن بالعلية من جهة احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا مما لا باعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يقم دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر وقطعية العمل ثم العمل عليه فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كونه لو صف علة مستقلة او غيرهما مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كساير افراد المنصوص العلة وكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينه وبين العلة يقويها فح يمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق رأسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء المفارق واندراج تلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الذهن من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية

ومنها

ومنها قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فانتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الاية على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظ العلامة في النهاية حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وفي كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل الظهور كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على حرمة العمل به وان لم يثبت الاجماع في الضرر وفيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظ كلام هذا وكثير ممن استدل لانه واستدلاله الان غيره من فقهائنا في كثير من المواضع بالاولوية جعل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع مما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه وثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها محرما انهم يستدلون في كون تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فان النص على العلة في الاصل والتنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها علة تامة بل التزويج ادخل في الاعراض الاغتشاشية التزويج وهو كما وقع في البين فنقول ظ كلام من ان مراده ليس بيان تفريع محض بين التافيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من الخلاف في تفريع بين التافيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع عن التافيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكذا مثل قولهم لا تعطه ذرة في حقيقة في المنع عن العطاء مط وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان التوقف على استحضار اهل القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الايراد فان كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناط المؤثر للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على الحكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة

المعنى المناسب ليس من باب القياس بل بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم
بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به لسنا للقياس الجلي الذي
يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصلح ان يتوهم قائل بهذا المفهوم والقياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا
دفع للسند لا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فيبطل بطلانه الرد عليه به وبعضهم قال التفتازاني والحق
ان النزاع لفظي او استحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة
الاصل والفرع والعلة واستجماعها القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وفي ذلك ايضا مبني على ارادة هذا
القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك
فهم الفرع عن فهم الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتقبيل الا ان يراد تردد
المقابين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي قسم الخاص من القياس الجلي واعلم انما ذكرناه من تفسير الجلي في
الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا
ينافي كلامه ما اراده كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصوف وصلته صفة تفصيلية لا توضيحية فحاصل الكلام ان القياس بطريق
الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون منصوص العلة نص على عليته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع
اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع
اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع ويحتمل فيه ان ذلك ايضا يحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية
للعلة لامكان حفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين و
يقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني في الروضة في مسئلة الحاق الغائب بالمجنون والطفل اذا كان مدعى عليهم بالميت في وجوب
اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال
دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث تشمل الاخرى وتنقيحا من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين وهو انه لا لسان له للجواب
ووجه النظر ان العلة انما يسلم جريها اذا ثبت لا لان النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت علم الفارق بينهما ويمكن
ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا فاذا عرفت هذا فلا نعترض بما اوردناه عليه و
نظرائهم في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر ذلك لعل مراده ايضا فيما يستفاد التعليل من النص اعم
على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه
في الحدس لا ينافي القول بانهم يعملوا بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماع المنقول فكما انه قد يقع لغفلة في دعوى الاجماع ويحصل
الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد الا انهم عاملوا بالقياس المحرم ويسمون
المتشرع عالما بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة والمنبهة والاجماع المنقول قانون مما يستدل به العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في
تفسيره بما لا يرجع الى ما يمكن الا ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
عنه وانه العدول من حكم الدليل الى العادة المصلحة للناس وفي المناط تعريفهم ان يوجد ان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد تجاوزها
من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة
شرعا ليس باستحسان مردود ومثل عدولهم عما يقتضيه الدليل على الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث وقدر الماء المسكوب وشرب
الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع وهو حجة والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه وبعادته
ونحو ذلك من دون ارادة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه لانه لا يفيد الظن بكونه شرعا في الحقيقة والاجماع الامامية واحتجوا
هم واحتجوا على ربقوته فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى في ضد التعارض الراجح بدلالة انه
اذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع
واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي

من العقل

من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها
واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني خاصة لكونها زجرا له واما مرسلة لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت
راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته
ولا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى
خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل
او شربها الدواء اذا علم انها يوجب اسقاطها وسقوط ولدها فانها يوجب ابقاء نفس وتركهما يوجب تلاف نفسين ومن امثلتها
ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى
بجوازه اصحابنا بالدليل الخارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب ملاقاة الجماعة **المقصد الخامس** في النسخ وهو
في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج
رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي وكذا الدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما والمتاخر لاخراج الشرط
والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم
افادته التكرار فينتفي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستمرار مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا
القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا
لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على
قيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم باجزائه فلم يثبت شيء حتى يرتفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان النسخ الحكم
هو التخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ما وللامر على القول بعدم
افادته للتكرار **قانون** الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع المخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بحر الاصفهاني فانه تخصيص
سيما في القران لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما
تمسك به اليهود وعلى الوقوع عدة المتوفى عنها زوجها فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج يدل على جواز الانفاق عليها في حول وعدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر
وعشر او تخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول فهو مدفوع بان الاعتداد
ح ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وباية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند
الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها
وذكرها ههنا ان ابي مسلم العراقي سر من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثرها وفي الشرائع السالفة توهما
بانها كانت محدودة فلا يرد انكار الاسلام ونبينا واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم ينقل عليه كتاب ينسخ سمعا ونقلا
ان النسخ ليس بباطل بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة جوزوه لكنها
انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم تمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا
قبيحا لان الامر يقتضي كونه حسنا ورفعه يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات
وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ما ومفسدة بعده
وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا من ايراد اللزوم فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة
ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص من المنضج والمسهل و
المقوي وغير ذلك فقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد الترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء امد
الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة لا البداء والظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على
نبينا هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموع لانقطاعه
التواتر عنهم عندما استاصلهم بخت نصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية

ان العبد ليستعمله ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليستقب اذنه ويستخدمه ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمس سنين ثم يعتق
فعلم ان المراد من الاول الطول المذموم هذا مع ما يرد عليهم مع المناقضة بوقوع النسخ عندهم وقد ورد في التورية انه تعالى مراد هم بتزويج
بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في
التورية بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها معادا التناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما
بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما
على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقطع العادة بنقله متواترا لتوافر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه
لو جاء ذلك لم ينقل او ورد عليكم ايضا يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس
والاغراء بالقبيح على الثاني فلانه يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا
انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضر التصريح بخبر النسخ ولا عدم اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام
فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه
لم يذكر ذلك لكن جميع الشرايع ليس باب الامر ذ بيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار وهذا
كان عدم الاستمرار ينصح للنسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم ان كان لابطال النسخ لكن لا ذم مرادهم
اثبات دوام شريعة موسى ايضا وانه خبر بان هنا شقا لم يذكره وهو ان يكون انبيا على سبيل التجدد الى زمان محمد لم لا يكون
البيان كل فلا يلزم م ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل
مع الاغماض عما اوردنا عليه الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض
بان هذا التسول ليس بابا للنسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس ويدعوا التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات نبيهم
الا مع التمسك بالروايات وبالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين
في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يثبت لهم بل يلزموننا بحول الله وقوته ببقاء الكل مع التضييق وهو محتاج الى الانصاف
وفتح عين البصيرة **فائدة** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن
الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل اسامح ان المصلحة الباعثة عليه يحصل به سيء مرادنا بالتمكن اعم من
او نفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا او من جانب العبد جهة جنس تعم فح يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع
قبل الاتيان به للمريد المؤخر اياه من جهة حصة الشيء الا ان يكون المطمئنة لخصوص مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان
بعضهم وان الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ ما يمنعهم الصوم على النحو وكل المراد عنه في او الغرض او اغماء ويجوز ذلك
ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه تعالى منع عن الاتيان به كما منع بعض عن بعضه وبعض غيره واختلفوا في جوازه قبل حضور
وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهذا مذهب الاكثر الاشاعرة وقيل
بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي ان لا غرض شيء فيه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن القبيح
اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن للزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد وتوهم وما يقال ان النهي قد يتعلق بمثل
ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امر كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض على
تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك ما بينهما كما يقال ان امر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل الناسخ بنفسه كذلك
النهي الاول والناسخ له اذ لم يخرج عن المنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي لارادة الامتثال بالوجوب والحرمة والتوطين عليه الا
نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بينا في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على
واحد لكل ارجع في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح والاطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر جواز ذلك كما بينا
ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد حسن لا يجوز الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة داعية ثم
فتح ذلك لو نهى عليه مصلحة تاخير البيان عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل رواية ابي المعزا العبد بن عيسى ابي
بصير قال لساير رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف يعرف توبتها قال ندعوها الى

واما ثانيا البيان ظاهر اخر

ما ثبت

من جهة واحدة

فاذا لم يكن في نفس المعتقد

للزوم لا بالقبيح

ماكان

ماكان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة عمار عن الصادق قال سئلته عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان انس منها
رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل اثر
ذلك فنحن نجوزه واذا اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه ظاهرا انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي
قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان
اريد محو الامر بالمامور به لمصلحة في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح
وتقبيح الحسن ولا بد من تخصيص الاية بغير ذلك لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا
المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ
ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما يستفاد
من الفاظ الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا
بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه ليس مما لعظم شانه وغيره مما يصلح المدح لعظم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي
كونه مامورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل واظهار فضيلتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه
مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع ادلة اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه
في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من جعل المامور به قد يجاب بانه ذبح لكن كلما قطع التحم وهو
مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى للنسخ اذ المامور
به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد لان الامر لا يقتضي التكرار فلم يتوارد للنسخ الثالث ما روي ان النبي امر ليلة المعراج بخمسين
صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس فيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على
المراجعة في الاوامر المطلقة وسلمنا صحة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن
ان يقال ان ذلك كان اخبارا لا ايجابا فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعد شفاعة النبي فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما من غير ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيده **فائدة** يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب اتفاقا والاخبار الى مسلم فقد رد بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه مستندا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخ تعالى
هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا
يتفاوت بالكتاب والسنة وما اضاف الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول هو ما ياتيه الله بلا ريب كما يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثر
على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثر بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني
ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث
التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو
ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل
من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به ومانعه النزاع وثمرته قليلة عندنا
لندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه الا ان القبلة قد تحولت في استدارة ولم ينكر عليهم
احد الصحابة وهو مع انا لا نعلم انه خبر واحد لعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس
الخبر رافعا للحكم كالسنة واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا
المعنى والا فالفائدة ليست بما ذكره على ذلك اما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق
قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه لانه ان كان قول المعصوم فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا
عبرة بقول المجمعين ح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب او السنة فان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد

ان يتاخر واما الاجماع والناسخ لا يجوز ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول
باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما
ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص واما الاجماع واما الثالث
فلبطلانه بالذات فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى
الاجماع مشكلة وكون الاجماع ليس شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه
عن رأي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة
ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمن النبي او ما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمنا في محله ولا مانع من كونه ناسخا او لا
منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم
اختصاصه بما بعده فانه مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى

قانون زيادة العبادة المستقلة على العبادة ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم
الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يكن الحصر مستفادا من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر لكن هذا ليس نسخا للمزيد عليه
وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى واورد عليه بان ذلك نسخ حكم عقلي وهو كونها
وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وقيل ان المراد زوال الماهية
على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها
وسطى الصلوة المفروضة مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس يرتفع الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم
النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى
ذات من جهة انها شيء واحد جهة الوصف يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زوال الحكم عنه من جهة
الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك
ليس بنسخ من جهة الاجزاء لانهما مع تمامية حكما عقليا لا يجري فيهما النسخ لم يتبدل نفي اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما
كان على حال والان صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فيصير نسخا وكذلك
اذا استفيد من الشرع وجوب الصلوة والتشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكمه واخره عن الركعتين الاخيرتين اذ وجب التشهد والتسليم
او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخر عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بالخبر الواحد بناء على
عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون** يعرف الناسخ ما ينص عليه الشارع
الصريح كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وبالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ اجل
الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتنافيها
لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه فيما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر مستقلا وما كان خبرا لواحد فلا
لحكاية النسخ والحكم فيهما تخلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات
شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما روي في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
فنسخ تلاوته ولم يستمر حكمه واما الثاني فهو ما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى
ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار بالقتال بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشوراء بصوم رمضان
واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع في الاجتهاد
والتقليد قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح عرف بتعريفات احدهما ما ينظر الى الملكة والحال والثاني الى

الحالة على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها
على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز
عن المزيد عليه واحترز بالفقيه وهو انه مستلزم للدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا
بكونه مجتهدا فلا يعرف الاجتهاد فقد يجاب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم
يكن فيها اصطلاحيا المسائل الفقهية او بعض كتب الفقه الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل الا بعد
استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع لا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي
قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد للفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية
القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن
بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره وانعام فكره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا
الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشية من الادلة
فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه من حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه
مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد لمطلق الاجتهاد الا الصحيح منه كما ينبه عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام
الناشية من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط فقد على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به
الامران ولذلك ترى بعضهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد جعلوا المعرفة بما يتوقف عليه منها القوة القدسية من شرايطه لا من مقوماته فاذا
اريد تعريف صحيحها فيقال الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية
التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها المركان كل فلا يدخل منهما في
تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية والقطعية النظرية وفيه ان الاول لا يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن
اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ولا يحتاج الى
النظر في الادلة وبعد يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقلي فان استنباطها
لا يسمى اجتهادا في اللغة ايضا وفي اصطلاح الاخر كما تراهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا
حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما تعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي وفي الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة
المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يصير له ملكة بل كان كلما فانه ليس مجتهدا وكذا من حفظ جملة من
الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة مع قوله كما ذكره بقيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون
الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد الا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس
فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وبين الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم
قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل او يحتاج الى زمان التفحص للادلة او لعدم تسهيل
الدليل او الاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط
من الاصل اقول ولعل البناء على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانه خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق
في المجتهد اصطلاح خاص وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلال التفصيلية سواء كان في المعقول والمنقول او
في الفروع او في الاصول والمقلد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج غير الظن في تعريف
الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظ
واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولقيام الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم نطلع بثبوت
الدليل على جواز العمل اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لا نراد لنا من العمل بالظن ظنيته وقد بينا انه لا دليل على
حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل لبقاء التكليف
وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببراءتها مع ان

الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية ممنوع لان جواز العمل به يستلزم عدمه فما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيان
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عموما مطلقة والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك من قوله تعالى ان بعض الظن
اثم فاذا كانت العمومات مطلقة فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن فحينئذ نقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه نفس ظاهر الكتاب مثلا وهو
حجة اجماعا فانه الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا نحو قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو مظنة فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة
اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم لمكان خروج تلك الاخبار
عن ظاهرها لمعارضتها بما هو اقوى منها لكن نقول المسلم هو حجية مفاهيم المشافهين المخاطبين من حيث انهم مخاطبون لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من
جهة اصالة الحقيقة او القرائن المجازية حجة اجماعا لان الله تعالى ارسل رسوله بلسان قومه ليبين لهم والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف
باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفاهيم المتأخرين عن زمان الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية
مفاهيم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بل لحصوله ولا يمكن اثبات ذلك للاحد الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك
الظنون لانه لاستحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح به السبيل من الظنون من حيث
هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب
العزيز من قبيل تأليف المصنفين الذي يقصد بكتابهم بقاؤه ابد الدهر ليفهم منه من يتأمل فيه بكرور الاعصار على مقدار فهمهم ويعملوا عليه وكل المكاتيب
والمراسيل الواردة من بلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب اليه مع المكتوب فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التأليفات والمتعلمين للمراسيل
فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكل المكتوب اليهم المكاتيب وهو ثم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذا لم يظهر منها الفاء
الاحكام بين الامة وتمسكوا واعلام المخاطبين بالشرايع واعلامها بينهم ذلك لاينافي قصد العمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول
الطريقة واستمرار الشريعة بعمل الحاضرين ومن اولئهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد لاينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز
وساير الفوايد اخرى ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وبيان الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي
هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنفين سيما في الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها
بقاء تلك الالفاظ واستنباط كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه وظنه وان لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل
من الظهور في العدم وتساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذا اللفظ
ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث او السائلها بان يفضل عنهما ما يادي
الانصباء ويترتب عليه ثمرة يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام
يملكون هذه الانصباء بعد بقاء الدين والوصية ووصل نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان مولى الحاكم او المؤمنين
العدل او لا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما النصيبهما ووصولهما اليهما فقبله لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهل هو ايضا حجة عليه و
من يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد ايفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى
العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى احد تلك المعاني فهم بعينه وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ
الحكم وقد بلغ ولكن اختفى بعد خفاء فاده الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين
في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة وان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت
بعد قبول علمية تلك الاخبار وصدورها كما هو الحق في بعضها نمنع دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم للفظ الا يكون
المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها وكل ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم دلالتك
فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها المبنية اذ ذكر جماعة من الاخباريين ان المراد التمسك بما
فسرها الائمة بها والعرض على ما فسروه بها وان كان خلاف الظاهر فنقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه ايضا ظنية لو قلنا
بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليفات المصنفين التي يتصور فهمها ما يفهمه المتجاوزون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة
لاجل ذلك وهو غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز وتدعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علينا او لنا كان ذلك والى ذلك يا...

العلم

العلم بالمقاصد سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والفرض
ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل للفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته ومجازه
والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي
حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر حصل من خلي وطبعه ما يلاحظ ما يستقر على ظنه بعد ملاحظة المعارض ودفع
الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا اقل من التوقف في القول به فضلا عن
ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في امثال زماننا واختلاط الادلة ووقوع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر
الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتباه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن
الحاصل من احدها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا الظن الخصم يدعى جواز ذلك وكيف يمكن ادعاء ذلك بعنوان العلم دعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اخفاء معارضات الادلة وامكان اختلاف الاصعفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا
بل هو ظن المجتهد بحكم الله مراده من مجموع الآية ودفع معارضها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما ان نقول
بحجية ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا بعدمها او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه بقدر
بالدليل حتى يتقوى الظن والاول باطل والوفاق من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي يتبع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان
يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ حجية الظنون منه لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان ذلك ثم لكن ظنه اذا تعلق
بكيفية الاجماع سيخرج من الآية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره قولا لانهم معنى هذا الكلام وان اختلف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي
ام لا مثلا فيعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها فكلها المسئلة اجتهادية فاجراء العامل الكتاب على ظاهره بعنوان ان العام المخصص حجة في الباقي
وان ادلة الخصم باطلة تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره
شطط من الكلام ويلزمه في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا لكن
من حيث انه متعلق بالكتاب ايضا نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظني في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح العموم الآية وابقائه على ظاهره وادعاء
الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مجال المنع لاخبار الحرمة اسنادا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار
لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع
الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وسماحة سند المتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدم المرجح
وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المتتبع المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل
ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم وادعاء الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم
تكليف ما لا يطاق او لم يعلم لها بعد على حدة وبيننا وبينه الدعوى بعيد ما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق ايضا نمنعه ولا يجدي
للمستدل بل هو مثبت هينا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل للكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد للمعارض وقعه و
من هذا القبيل تعقلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام فاقتض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعد وجوب
الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل غشاوة
في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتعرف وقد حققنا لك ثمة مباني العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية العمل بالظن الذي لم
يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي لان الشهرة والغلبة ونحوهما حجة بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من حجية ظن
حاصل للمجتهد بعد التتبع في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الآية تخصص
بصور كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن بارادة القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص للظن حصل للمجتهد من مجموع تلك الامور
من الآية وبعد ملاحظة ذلك سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعموم ما اجتمع الاجماع بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا

بعد ملاحظة الادلة و جمعها وجمع ما يقابلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بلا حظ في بادي في بادي النظر ويسمى ما م

ولا ابد له من الاجماع على كيفية ترجيح الاجتهاد

فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل هو بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى
النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل
الظن منه بالاثبات على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منه قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه لو فرض حصول الظن منه في نفس
الامر لكان حجة لا انه لا يحصل منه الظن ولو فرض حصوله لخصمه فهو حجة عليه فيصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت
تقصر في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم الاجماعي المفروض الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول
المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل الظن في نفس الامر ولو حصل ظن منه في نفس الامر فهو حجة وليس ظنك لا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن لما
المدعى بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي من المنكر ومستمع عنه في ذلك فان فيه ما اوردنا منك دعوى هذا الاجماع من الخصم على حجية
الظن اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانما ثبت حجية ظن المجتهد لكل ظن المجتهد حجة عليه ان لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع
على حجيته لنا الحاصل حجية العام المخصوص من الكلام من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع انكار حجية كونه ظن المجتهد لانه يثبت
الصالح العمل بالظن هو المطلوب قلنا اذا سلمنا الاجماع على ذلك انما هو ظن المجتهد واما انه حصل من الكتاب بلا فرض حيث انه ظن المجتهد هو حجة عليه وعلى
مقلده بالاجماع لا يصير حجة على الغير والحاصل ان نفرض المسئلة الاصولية نقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن
مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد الطرفين في المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من الاية قبل استفراغ الوسع في الفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع في
الفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعد العجز بان يدعى عدم انسداد باب العلم بتيقن كون الادلة المعهودة من خبر الواحد وامثالها
وغيرها قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم بنى على العمل بالظن فرأى كل
المجتهد حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع لا يصير ما اراد احدهما حجة على الاخر فلا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد
ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح معارضته بحرمة العمل بالظن ولكنه من الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب
وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم بالتصالح العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتعليله المولى وغير ذلك وتمسكوا في حجية الاخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب
العلم وانحصار الطريق في الظن كيف جمعتم هذا الدليل فيها واشترطتم العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشرائط كما فعله صاحب المعالم وغيره
وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا ممنوع وانكار المولى ثم من الصحابة
والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يبطل الكلام السابق ومع الاجماع المدعى في ذلك انكار على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن و
عدمه فلا ايراد عليهم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كون بعضه في المسائل الاصولية وانكار على الظهور في الباقي حصول الظن
فهو ليس من مسائل التي والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما الاجماع الاصوليين فعلى افادة الظن وهو يدل بالكلام السابق ايضا والحاصل
دليل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي ففيه خلاف في عمومات آيات التحريم ولا
على حجيتها سوى كونها ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه مما
سبق بما فصلنا فيه انه مسلم لحجية الظن الحاصل من قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة من ان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فلا اجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما فيثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن
وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع المنعقد قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع
ايضا وذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في الكلام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت لما
ذلك لكون يكفي في تحقق المقدار القطعي بفرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو الظن غير آيات التحريم فلا ينفعك فيما رمته لان الاستدلال
وان كان هو الظن المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكنه غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان لغير هذا الظن ايضا عرضا عريضا قد
اخرج منه الفطن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما
رمته فان قلت الاجماع انما هو على حجية الجميع مقتضيا الظواهر حتى المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظن القرآن

ونظايره

ونظايره يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير ظن الحاصل منه مثل حرمة العمل بظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه
الدعوى يرجع هذه دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن
الا القرآن وليس في باب اثبات حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب
اثبات حجية بعض الظنون بالاجماع وهو ما حصل من ساير الظواهر وبعض ما دل على حرمة العمل بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الداخل
في آيات التحريم العمل وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس
الا هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا فالاجماع
انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما
هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا للدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع
على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم آيات التحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظن علم حجيته فما هذا
الدليل وقد فرضنا ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص في آيات تحريم العمل بالظن في مورده واذا
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم
فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت
المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم آيات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل في الباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان
هذه الدعوى ومنعنا قولنا ولو سلمنا صحة هذا التخصيص عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى آخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع و
عدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فنقول ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي
التفصيلي والكلي العددي فنقول ان هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بالآيات لتحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك
على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من
ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة فلا بد ان يكون المخرج والمخصص لكل من معانيه
للعام المخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة
العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد افرادها الكل متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه
وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني
مخصص لمقتضى الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب لم يدع احد
الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر والحاصل ان القاعدة
التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على بعض آخر للزوم
التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو انما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يتوهم
في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجيته هذا يمكن
ان يتوهم هنا في مقام التوجيه اعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول و
ذلك لان الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما آيات التحريم فلا عموم فيها
اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتم به المسلمون ونحو ذلك وايهما ثبت يكفينا في تمام المطلوب وهو بطلان اصالة
حرمة العمل بالظن فتم فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انتهى نعم ثم ان تنبه الخصم بما ذكرنا له من الجواب واعرض عما
تحاوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك آخر ناسيا لما سلكنا في حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص
هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها باقية بين مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم
وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الآيات مستندة
الى القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى تحتاج الى التخصيص او الى اجماع آخر فنقول في جوابه ان هذا
غفلة من الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوده

العلم به فيحتاج فيما ذكرت الى اصنا بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل بعين لا تقف ما ليس لك به علم ولا يوجب العمل
به علم ولا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل الظن اما يوجب العمل وهو نص مجاز فابن مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات
فيصير ورود بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز في بعض الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماع
اخر وقد عرفنا الحال فيه كل ذلك في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح فهو كر على
ما فر منه وبالجملة لا دليل بما يحصل فوته نعم قد نبا لك ظهور مثال الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم
به لاحتمال ارادة مطلق التنصيف وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا والنفيسة
واضح لا ستر فيه ثم رجع الخصم وقال ان كل ما قام عليه دليل قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا
زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقع في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه بانه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية
الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الظاهر في توجيهها فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثة اما انه معلوم ظاهرا ومظنون من الاثر واما
انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر عن الاثر واما انما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم واما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة
بين الظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب العمل به وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه
ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك
العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد
الا انحصار العلم بما هو مظنون انه حكم الله تعالى وذلك لا يجدي في كون الحكم عليا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن
لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به وحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون
معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل الحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي
على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بان الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من
الخارج فيصير معنى قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان الظنون
من آيات القرآن كذا ولا نفتقر الى غيره بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل به فيها الى الخارج
وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان
المتعلق للعلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع فيصير وزن الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لنا ان الحال
الكل ولما ساعدنا الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للقائل او لقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة
بحيث يوجب القطع براي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع فان ذلك الاجتماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما
من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا فتاوى اصحاب الرسول والائمة
والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء
وان كان يعنوا القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك
وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم
برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية ودونه
نكر فهو لا يستلزم ان ذلك من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان
محققا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء المظنة انه ليس
بحرام لانه لم يأت اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدل ابي
بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل
ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن ثم ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع
حتى في امثال زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة التي المدعى عليها الاجماع
في غاية الغرابة ومن الغرائب ان جماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون في

اثبات

اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم
تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يتوهم بهذا
الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم ان الظن المعلوم الحجية ليس بظن
كما مر فالامر اظهر نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه
بلا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الآيات ان سلمنا دلالتها على عمومها مع خروج الظن
المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع خروج الظن المعلوم عدم حجيته فاندفع بهذا الدليل القطعي لفظ الظهور الذي ادعيتم لانه قضاء
المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحنا في مبحث حجية اخبار الآحاد
وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص
شان الادلة الظنية واشبعنا في جعل قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد لو ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب
الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن خاص دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلما
تماديك من اجل الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم
هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان
تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والآن يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة
بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث
انه ظن لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص الا ان يخرج ان ثم الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك
ظن م البراهين القاطعة من ان المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيتناولها ما
ذكرنا من دخول ظواهر الكتاب تحت ما دل على التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فيبقى ان الاجماع على حجية الظواهر
اجماع الا قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصصة
لها بخصوصها انسداد باب العلم لا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس وال
استحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظه وسنبينه ايضا وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع لنا الا ان الظن الحاصل منها مستثنى من
مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضى الثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر
الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الخروج والاضطرار انسداد باب
العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربنا سابقا من الجمع بين الاستدلال بعموم ما حرمة العمل بالظن
في سائر المواضع والاستدلال لجواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد يسمع في عصرنا
من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان لا نعلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على
الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيتقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا الظن الكل في الكل
ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى
على ذي شعور ومن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان الكر لما صرنا في زمان ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل و
الاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة الى التكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولا نعد الى غيره لتقليل
المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل واغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب
اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن
علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل يثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعلى
الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فلا يثبت الا في الجملة كما

هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجيته لكتاب اجماعا كما مر
الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس
بانسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما او ان كان الثاني فيبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد
في حال الحضور وتمام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة وليختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي واي
كلام لا يرد عليه كلام غير كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب
ونقول ان المسلم منه ما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او لكل العلماء
واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره
اثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان رأي
الامام في هذه المسألة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصوص فهو حجة عليه
ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلنا ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد ايضا
لا دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر الائمة في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما هو مسلم ظهوره عند
كل اهل اللسان فيما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص
ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم
بقي تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة وبالغلبة ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن نقول هنا تخصيص آخر في اوقات الكلام لا نم
منع الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع وعليه فالحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر
في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول لم والثاني لا ينفع في حقيقته دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع
على حجية ظن المجتهد فان معنى الاجماع على ان الظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية
الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد في شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف الافهام والاشخاص
في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القرآن حجة لا ان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا
يضر في ذلك الاختلاف في الظهور فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية الاصل الظن في ذلك مثل جواز
الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا حرمة التكفير فيها قلنا انا نجيب عن ذلك ولا بالمعارضة ونقول ان المسلم تحقق
الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده دعوى هذا الاجماع عاما بالنسبة
الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة
العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ وآثم والتعدي في ذلك لا انه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز
العمل للمجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا احصل القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء
التكليف او فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان
الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا
فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجح في اجماعيا فان قلت
الظن الحاصل من آيات التحريم بنفس الامر بخلاف الشهرة فانه ظن اجتهادي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان ظن الحاصل من
الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول ان فهم
الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية فيختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره
في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى ما فاته فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة
مثلا في امثال زماننا وبعد انسداد باب العلم فيه منع واضح فيندفع النقض لا مرجح في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور
من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد ثانيا انا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج

اثبات

اثبات نقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس انعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كافر ام لا فان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده
يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية وقطعية كلا بل نقول ان ظن بنجاسته لظنه انه كافر ويحتاج في اثبات حجية هذا الظن وعمله على رأيه
بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكلما نحن فيه
نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعي
عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء الفحول لحجيته مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى
بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية والحاصل انا نقول اما ان نقول الاجماع
منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين من حيث تحصلهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية على
ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعاضد والمعارض وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد
مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع
منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا
لك ولا ينفعك واما الثاني فنمنع الاستلزام مع حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب او ما هو مثل المنوب القطعية
اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم
عليك ان تقول مثل الشهيد ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليده مقلده وهو باطل بالاجماع فثبت انما ثبت
عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب
بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك بالظواهر من حرمة العمل بالظن بالالزام
التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول
الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب الكتاب وهو الاجماع فانك ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المأخذ فان
قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع لان المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى
عدم انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباتها ونحن لما بيناه ذلك في بحث خبر الواحد فصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك
ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع ولا
قطعية لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفقه ولا الاحكام
التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت
ان العمل على اخبار الآحاد قطعي لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ثم دعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ
متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراطهم العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ
بالتحرز عن الكذب واكتفاء المتأخر بعمل المشهور على الخبر الضعيف والاكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف
عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنها ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة
بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير
ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة و
الحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية
الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بخصوصها ونحن بمعزل عن ذلك فيهم بخصوصه ولا بخصوص لذلك معنى الا انما يضطر اليه المجتهد في مقام الحجية
وفيهم فهو حجة ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فهو يرد عليه التوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه
الدعوى بقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام مما فيه يكون من باب الفائدة لما نطوي ذكره ونقول
الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورات اما على الظنون الدالة على حجيتها اردلالتها او كيفية الترجيح في تعارضاتها والقدر الذي
يمكن ان يسلم وبخصوص من هذه الدعوى انما الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا
وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها

واما الكلام في هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك الكلام متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان
التعادل بين الاخبار المستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ
الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يحكم بذلك قطعا انما تدل على الاجتهاد فيما يثبت جواز العمل منها وترجيح بعضها على بعض
لا في اثبات ما يجوز العمل منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا ثبت للائمة او المأموم انما هو بعد حصول حجية الائمة
للامامة فكذا فيما نحن فيه فان قلت نعم لكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام داخلة في منطوق الاية او مفهومها
قلت ولا نقول بحجية الخبر الضعيف والمجبور بالعمل انكارا لجهة التبين فان التبيين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن
بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلو لم يكتف في جانب المنطوق بالظن
الحاصل للتبين بقدر ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا وهو ايضا مفيد للظن من جهة التبين فان قلت
ان التبين في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت مما نقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على الاخبار عن الرأي
والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فلم نعتمد على اثبات العدالة
التي هو شرط قبول الخبر في نفسه ان اعتمدتم فيها على الظن الاجتهادي في الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت
بلا كلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو
لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الاية
على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار الخصم في
الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير حجية والاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن الموثوق للاطمينان
عادة ويتشعب من ذلك احكاما كثيرة وفوائد كلية كلها مبنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي
وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة
في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة
الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال
بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالا لان غاية ما جعلنا انه لا بد على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الواحد لا يقعد الا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك
استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة باية النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان
الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمام الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد
منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققنا في محله اذ هو استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل الظن الاية كفاية الواحد والشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو
بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مشكل لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل الخارج على عدم كفاية التبين للفاسق
للشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول الشهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد
في الرواية او الاستدلال لاشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد لان الظاهر نظرا الى الامر بالتبين فلا بد من تصحيح الاستدلال بالاية على
حجية الخبر منفردا ابطال الاستدلال بها في الشهادة ولا غائلة في التزام ثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن ينبغي ما ذكرناه من الايراد على الاية نقل
على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما بتفصيله لتعليل فهل ثبت الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكلام الذي هو
مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد ما فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد
تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد عدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا
وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل ان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل بلزوم التعدد في الشاهد دون وان قيل بانها خبر
فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها

لا لانه

لا لانه خبر واحد يكفي فيه الواحد لا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه
خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى
وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لاية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو نظير
العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها نبأ تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه و
بحسب معتقده وهذا لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية فيهما ايضا هو الظن وهذا اخبار عام بوجه حجية قول الطبيب
واهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونها اخبارا او
شهادة لا وجه فانهما ليسا بداخلين في احدهما غاية الامر فيكفي العدل الواحد بل من يحصل الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس شهادة فلانهما
غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها والقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون
الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا
لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان
يقول بتخصيص حجية خبر الواحد بشرط تعدد الخبر فيما لو كان الخبر في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها
نبأ وخبرا غير مانوس بمحاورتهم فانا لم نسمع احدا اشترط الروايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار
في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاية نعم يمكن استنباط حكمه
من العلة المستفادة من اية النبأ فقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات
الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر و
الفوائد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل
بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن وغلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالعمل والاصل ولا يلتفت الى الظاهر
وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية
وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم
الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها
فانه يبنى على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ
من الطهارة والصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من
التكليف لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل للحرج وساق الكلام في ذكر فروع
كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل وبالعكس وهي امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل
الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر له لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية
والشاهد وغيرهما فتقدمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارج من اجماع او غيره والا فالظهور وان كان مما يمكن اثبات الحكم فما وجه تقديم غيره عليه
مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل
لا من حيث هو ظهور قلنا فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حجية ما سواه المطابق له
فيترجح على الاصل والدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما المعتضد او المرجحات على الاخر وانت كما ترى
كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر و
بعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء انهم يجعلون ذلك مناطا للحكم وبنوا في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل حيث
يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا من اصل الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يتمسكون بنفي الضرر والحرج في باقي الاصول و
يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرر والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فحكم الشرع بوجوب القصر والتيمم ولا حاجة
الى الاعتماد على الضرر والحرج لذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص

فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب نظير البابين المتقدمين فلا منافاة بين ما يذكرون بعد عقد البناء في ذكر الفروع
الامثلة التي يثبت بها تقديم الاصل كما في الطهارة او النجاسات كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال
البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما انه رش على ثوبه لما بعد الخروج عن الخلاء للاجماع مع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض في ثوبه
فيه بعد الخروج معللا فعله بان يقول لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة
بعد التجاوز عنه في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج عن فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد بنينا جماعة اجماعهم وكذا العمل بمقتضى
الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها وايضا
الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة الغالبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جوازها واعتمد
عليها الشرع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك
في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا مما لم يذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد
ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فيرجح
على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد الظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه وما لا يحصل فيتوقف
فيه فيعمل على مقتضى التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشرع
هذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرايقهم فان قلت ان كلامهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى فمن يقدم
الظاهر فانما يريد ان الظاهر يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة للفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم
على الاصل يريدون بيان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدم قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري
بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع منكرا قلت ليس كل ما ذكروه من ذلك كما
ذكرت فانهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوج والمراة اعني في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج
اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما عليه
او يد ورثتهما ونظيره ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارث صغيرا واراد الحاكم احقاق الحق ومع ذا نقول في تحقيق
المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك بمعنى العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني من يكون في مقام اخفاء الحق
فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا للاصل دون
الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل الاصول من فروع معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان
قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لا ان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف
المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الاصل مشيرا باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من
الفقهاء وصرح بالتثنية المولى فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس
الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارده نقلت الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة وفي طين
الطريق وغيرها ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك
الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلد الكتب التي لا يتداولها الا المسلمون او الكفار او المختلفين
على التذكية وكذلك الظن بكون الشهر ناقصا او على رمضان تماما بتبين عليه كون شهر تماما وشهر اخر ناقصا هكذا الى اخر السنة وكون رمضان
ناقصا الذي يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فيتبين بسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا الظن
على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد تجاوز محله في جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اتيانه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه
حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة
او الصغر والكبر والرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت
الزوجة من الامثلة فان الظاهر ان المراة لا تخرج من مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من

مواضع

مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا
يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب الشرع وحرام كذلك الا ان الشيء الفلاني
الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب حكمه قلنا انا لا نسلم انه ليس من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل
بالظن في وجود الموضوع في اثبات الحكم والذي فرع عليه ذلك انما هو ماهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف
ويتمسك فيه بالاصول اللفظية مثل اصالة الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والنص والعيب ونحو ذلك و
كذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد
او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة وفي هذا الباب تكثر العلماء ايضا واما الكلام في ثبوته في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز
العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو مما ينفعنا
ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل في موارد تقديم الظاهر على الاصل نجاما في الحكم الشرعي بمجرد ظن
بحصول سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما تسلمنا العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع
فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن و
ان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استقر هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاع تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا الظن باجماعهم
على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو كلام اكثرهم او بعضهم لا
جميعهم حتى لا يكون اجماعا فنقول ذلك ايضا يكفينا الان بذلك يدفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع
على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون مما اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد اذ
للعبا بانه مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك
عليه فنقول وان فتحنا بهذا النحو لك بابا ولكن اغلقنا عليك اغلاقا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوت ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد
على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل
وعكسوا في موضع اخر وانقطع الكلام الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل ههنا اشكال اخر وهو انه من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا
ريب انه يختلف بحسب اختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم وفي زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظاهر والتميز في نفسها الى
اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها ويؤيده ما ذكرنا كلام امير المؤمنين في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن ليستدل
برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار
لا بد ان يكون معناها انه لا يجوز نقض اليقين بنفس الامر او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان الظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة
او القرائن ظن يقتضي العمل لا انما نقدمه على الاصل فيصير معنى القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المنافي
للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر مخالف للقاعدة وتخصيص لها فيصير المعنى
ح يجوز نقض اليقين السابق باي الكيفيين باليقين اللاحق باي المعنيين الا في مثل يقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي وبدنه فانه لا يجوز نقضه
باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين بنفس الامر مثل رؤيته ووقوع البول عليه ومع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين
لو قلنا بقبولها لا بمطلق غلبة الظن بحصول السبب ملاقاة النجاسة ونقول ان المراد باليقين في الموضعين في خصوص اليقين الذي هو
النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بمعنى لا يجوز النقض الا باليقين بنفس الامر الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل بدليل خارج
وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة
الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيها الشارع في الاخبار بعدم اعتبار غلبة الظن لا بحصول الظن الحاصل من الغلبة
فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين متاع البيت والشراء من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام وغيره في بلاد
المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلما تم في موارد اعمال الظاهر ولا تختلط لا يقتصر بالظن الحاصل من الغلبة واذا اختلقوا ما ذكرناه يمكنك
ان تطرد الكلام الى حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بهما نفس الحكم الشرعي ادواتها فيما يحصل الظن بسبب الحكم
الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع

فالظن بسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجزاء المسبب عليه فبقوله في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى
في موات القضاء في مسئلة الجمعة بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل
بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في البناء المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال ولا فاصل حجة بالبناء على الاقل
لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره في بحث حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن
وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره في الحج في نحو استقبال القبلة دون الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات
في صلوة الاموات بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفهم في كثير من المسائل من جهة الاصل اطلاق كلام
الاصحاب وفي ومنها ما ذكره في المنتهى في مسئلة الحائض عن صوم رمضان الصيام الواجب في بطلانه في تعمد الجنابة حتى الصباح قال ان عدم
التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة
بالفوائد في شرح ديباجة القواعد منها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد المعللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام
على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان لنا بانية على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في مناط
الامارة واختيار الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل
من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا لا لانه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الا
علم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد القول بان قول الميت لا يفيد الظن خرافة من القول اذ
لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متحدة المآخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به
انه حكم الله تعالى من اي طريق يكون كما سنحققه ان شاء الله تعالى فالعامي ما دام غافلا ليس بمكلف الا بما اذعن به وبعد تفطنه للاشكال والخلاف فهو مكلف
بما اداه اليه علمه وظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لا لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال وافاضة المعرفة فالعلماء عند
مناظرتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شيء هو حجية امروا المقلد
المتفطن بمتابعته فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان لا اعتماد على قول
احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فاما المقلدين المتفطنين عملوا على هذا وغيرهم فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول
الحي معتمد لا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص ح ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظ
دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفهما في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات وهما
معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل بتقليد الحي فيبقى الظن الحاصل بتقليد الميت حراما فلا يجوز له
العمل به فيقرب تعليمهم بان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه انه خبر ان الظن من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري
والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال ان نحصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري
على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل خرج تقليد الحي بالاجماع بقي تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن
هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم
الاموال التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي وتوهم المراد بالظن في الايات هو ما عدا العلم يعني بحرمة العمل
بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من
باب وضع الشارع لا من باب افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن وهي ايضا من باب التعبد ولذلك لا يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامراتين ولا
يسمع في مواضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه
ارجح واقوى مع انه لا مدخلية له لتحصيل الظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت عند المقلد الى المختلفين مع الميت في القول المتفرد
في الاداء فكيف يبقى بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب موقفا والاحياء الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس
الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بل هذه الاقربية كنسبة الى ساير الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون
في الاول الامر هو الارجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنسبة الى ملاحظة الكلام بين المختلفين في المفتطى عن قولهم

بتقديم

بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب التعبد بل هو عقلي فان مناط وجوب معرفة
احكام الله تعالى اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم
الاجمالي للمقلد بان لله تعالى احكاما وشرايع فهو مما ينفسه في صدد تحصيله او تنبيه لامر من المعرف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم
الله تعالى ولو بتقليده له او الظن به او الظن باحد الاموال التي حكم الله تعالى سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا
او حصل له بحسن ظنه بمرشد احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما تدل على لزوم تتبع نفس
الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعد عن سبيل الشر ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا الحكم النفس الامري بالاخذ عن النافر
اما علما واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل عقلي يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او
او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد الاموال التي يجوز ذلك وظني ان لذلك دعى قال من اصحابنا بان يكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم
من عدم جواز تقليد الميت وما منع فيه على اطلاقه مما سيجيء في محله ان في كلامهم ما فيه كما عرفت ومن ذلك يظهر بطلان قول الخصما ايضا
في المسائل القائلين بالحجية على المجتهد على الظن لا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل
على احد طرفيها وخبر الواحد على طرف الاخر فيقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة لان الشارع جعل الخبر كالبينة دون
الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد ان
لم يفد الحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلام الخصما فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى الظن
القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري بالخبر فيكون العمل به تعبديا وذلك لانا
لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير اليه سلمنا لكن نقول انا لا نعمل بالقياس لا بالجزم بحرمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل
نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير وعلمنا على مقتضى القياس والاخر لا ليس من جهة انه مقتضى بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقهم فيعملون
في الحي لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك الظن كيف يجتمع مع ما التزموا من مراعاة الترجيح بينها اذا اختلف ولزوم تحصيل ما هو الارجح اقرب
الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح
بيان بطلان البناء مع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس
الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر حتى انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون الخبر
موهونا فلو علمنا عليه لما علمنا اصلا بالظن النفس الامري في نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التميم التحميض على حرمة العمل بالظن فيصح
ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر
وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية الخبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبا لا تدل الا على ان حجيته ليس من جهة افادة الظن حيث
هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة انما في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويتادى بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في
علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار
الدالة على حجية خبر الواحد سيما اخبار العلاجية ان الظن الحاصل منه ما يجب الاخذ لانه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة
واني له باثباتها فان قلت ما ذكرته من الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا
عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل بحدوده عند الشارع بالجهر المقرر
الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غاية ما ثبت حجيتهما لا انحصار الحجة فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص
تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذا التعبدي في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو اقرب منها الى نفس
الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الدابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت
البينات فلا مانع ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن لنا الشارع منع عن تحصيل
الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة
الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب الى نفس الامر كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى
الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هنا

لمن ثالث منع عن تحصيل الظن لنفس الامر باحدها فنقتصر في المرجحات على تعبد نعمل بها ورد في الاخبار من تقديم بعضها تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض
تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن لنفس الامر بالنظر الى متابعتها تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في
المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار الظاهرة على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان
كلا منهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين الاثنين وتعارض البينات فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبر لم يعتبر شرعا العمل به لان الاخبار العلاجية على ما سنبينه في الخاتمة ويرد
شئ اخر يدل عليه كذلك الكلام في التقليد والافتاء فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا ما يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد
تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك اذ هو ما ثم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا
لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا
للظن سيما بعدما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله تعالى لا يصاب
بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سئلت ابا الحسن
موسى عليه السلام عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين
المتماثلات كما يجعلونها والمناسبة والمماثلة منشأ للقياس لان الائمة ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس لعنه الله وذكروا في وجه
المزدوج انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين وفي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس نفسه
بادم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار
وفي صحيحة ابان عن ابي عيسى عبد الله القرشي وقد ذكروا في الاخبار في مواضع شتى في رد ابي حنيفة ما يدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل
يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع
انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمين وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤخذ بجنسه الف درهم
وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة صحاح البر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه
فالمقايسة لا يجوز الحكم بكون الحكمة والمصلحة فيه شيئا بدليل الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن باد لا يعتنى به لما يظهر
بطلانه وفساده من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التتبع وملاحظة ما ذكروه وان
كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص
لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم لاوهامها الضعيفة وارائها
السخيفة فان القياسيين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او التنبيه وتوضيح
هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشئ في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه انكان في نفس الامر شئ سيما الحكمة في نفس الامر لزوم الاجتناب
عنه لو اطلع عليه كذلك اذا كان شئ في نفس الامر لغوا وتكاسلا لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القياسون اذا راوا
ان الله تعالى حكم بحكم في شئ خاص فيتحيرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند
انفسهم بالحكم المذكور في الشئ المماثل لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه العلة وتوهم تبعه بخلاف
الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي
الحسن موسى عليه السلام الى ان قال فربما ورد علينا الشئ لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شئ فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت قال الحلبي
ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة حديث واكثر
قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول
الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السلام يقرع
اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني يعني ان تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه
ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم وقد مر وجهه فلذلك ان المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتبه الله على عباده في نفس الامر ولكاشف عنه

والدليل

والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه ومن العقل القاطع المراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق
العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان فيهما ظنونا قام الدليل بجواز العمل بها
من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي
يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح احد الاصلين على الاخر واحد الاصلين المعتضد على الاخر والبينة والا
قرار واليد فالترخيص بالعمل للشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب
الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع السبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية
لا ينحصر في ان انسد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها
ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هنا امورا اتبع لاجل وضع
الشارع مع قطع النظر عن اثباتها نفس الامر وعدمه سواء كان مظنونا الاثبات وعدمه والمظنون العدم فمنها العمل بالظن من الغلبة والعادة و
القرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وانكار العمل بها في الجملة اجماعي فمنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب ماخوذ — اذ الاستصحاب
فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاده مقتضاها بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي
يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن في نفس الامر فح نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان
في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل حتى يقال ان ذلك
انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضوعه انما هو تابع لرأي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه لا اختصاص
له بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد والشهرة ونحوهما فان كان الدليل هو الاجماع والا
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انها على تقدير دلالتها انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم
لو سلم التاخير العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا ليس مقيدا بانه لاجل انه ظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور
انه معنى الا انه مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان يفيد الظن ايضا جعل الشارع بالوضع ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما
لا يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر ولا الاعتبار بل المستفاد من تتبع — الاخبار
والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا ظنيا ولا ريب انه قد يحصل اشتهار
العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهبه ولا يحصل بخبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن
بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل الظن كالقياس على مذهبنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام
عن خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان
خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه
فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان نحوها لا يفيد ان الظن والا فظن
المجتهد بنفس الامر لبناء الاعتبار باخبار يحصل بسبب الخبر مع مخالفة مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شئ من الظنون الا مثل الرمل والنجوم
خير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد لا يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات
كالقبلة ودخول الوقت في مثل الايات التي يستفاد منها الساد القبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم الظن اقوى منها ثم ان الاخبار بين انكروا الا
كتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء واليقين والتقليد ظنا منهم بان العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم
العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل واحد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا
مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا يفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلافها وتعارضها
وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية والاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي — لاختلافهم
ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر الاية وقول الصادق عليه السلام لابان تغلب افت الناس وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السالفة من زمان
الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفهم ومن لا ينفع ترجمة

العالم الالهي مع الالتفات الى العالم فيه واجتهاده في فهم معنا الى غير ذلك من المفاسد التي لا يبعد لا يخفى فيما ذكرناه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة
البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرايط الاجتهاد والجواب ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى نحو ذ
العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا
في بعضها نحل هذا الكتاب للاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله
العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب **فائدة** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي
ان جواز الاجتهاد والتقليد وعدم جواز الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه
فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام الا انه لا مناص عن لزوم معرفة الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان
المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي
لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك
عن عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من
جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين التي تثبت بالعقل والنقل ايضا
مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للوعيد ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من
الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حيوته وظهوره او
في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من دخل في امر دين نبينا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على
سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف
بالمحال وليس ذلك الا في الجملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامام بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام
مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف تبع الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها
داخل فيه وكذلك الظان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا
ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذلك وهو
اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه اما جواز الاخذ عن الظان ببعضها الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق المسمى
بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كالعالم الاخر غير بالغ رتبة الاجتهاد البتة من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد
ففيها خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالمتعلم والمحصل البحث ومن هو في درجة منه لكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ام لا والثاني ما حكم الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي للعمل بظنه ام لا ويجمل التحقيق فيهما ان من وجب له الرجوع الى المجتهد المصطلح
ان اراد بمطلق حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية ودخول الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جواز الرجوع
الى غيره ان اردنا ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد احتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج
عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف كما ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالخليفة بعد الرسول وتفطن للاختلاف
او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه وامثاله
او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب فكذا ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بالضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه و
الامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع المطاع الذي يعتقد انه لا اما
الامين قال والده بانا منه ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك كما من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه
او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام ونسوانهم واكثر رجالهم فهم متعجبون في
عن الغافل وتكليف الغافل قبيح بالعبادات الصادرة منهم اذا وافق الواقع نفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي
الاجزاء وتكليفهم في الحين ليس لاجل ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا تعين ما ذكرو
اما تفطن فقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة
وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب

شبهة

في هذه العبادة فيكون بالملازمة فيقول لهم علماؤنا من بطلان عباداتهم لو لم ياخذ من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن
كل اكثر منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل بنفسه لا الاجمال ايضا لا يقال ان
الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة
وجوب الاخذ من المجتهد لا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن
لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه ومعلميه ان العبادات والاحكام انما
يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابواه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن تابعا لمجتهد ومقلدا له فهل
هو هذا الطفل العاقل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد على فعل العبادات على النهج الذي
علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليم الكبرى لا يضرنا القدح في الصغرى لانها
وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس
مثلا فانه لو علم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو فهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان
الشريعة انما هو تلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا
الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعالم لا المجتهد
المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع
اليه اذ تدرج الى ان يحصل العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة
ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق
قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرايط التي سنذكرها او بعضها
وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي
فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن
المحرم ما لم منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة
بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة
العلماء ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس فقيها
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري او تقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا
لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى نتكل
عليه فينفي المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص
الاجماع على جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهي غير متامل في ذلك الا يوجب تعيين العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب
والذي ثبت اشتغال الذمة به هو جواز ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما
اشرنا في مبحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل هكذا الى ان يصل الطفل الى اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى
المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن
ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد حد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا
نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم معرفة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل من تلك المراتب هو دليل الحكم ودليل على
الجواز العمل كما هو الشأن في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه وامه ومعلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما
استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من هو في غير هذه المرتبة بالنسبة الى
معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرية الكلية الثابتة بالدليل مثل
الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق او الابقاء التكليف مع سد باب العلم عليه لا من جهة الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية
الاستنباط من الادلة وانه يجوز له الاستنباط انما لا بد فيه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق بما انه في

كل واحد احد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام
لا وكذا التجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد وكما تنزل الى الطفل
والحاصل انا لا نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين حين تكليفه بالاستدلال في تحصيل المدرك فانا امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
والا فهو الظن ففي هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرى الكلية
الماخوذة من الادلة المتقدمة فالمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول المجتهد وعلى حجية قول المجتهد بكبرى الكلية فكذلك الطفل يستدل على
جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستصحاب وكما ان المقلد لابد ان يجتهد في تحصيل المجتهد يكتفى بالظن في
تعيينه مع ان فهما ان الطرق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع كما ان يشك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق
للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال التشكيك المشكك فكذا حال
الطفل وكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد لا يجوز على المقلد الغافل المسامحة في ذلك فكذلك الطفل فوقه من العوام اذا شك له
مشكك بان يقول انا باك لا يليق بالتقليد ويجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها المجتهد معتوقة تزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك
بهذا الظن بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه استقر ظنه على حكم فاخبر معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل
على خلاف ما ذكرته وان خلافه ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز العمل حتى يتفحص ويتامل في المستند ثم يعمل
على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو انه لم يبين فقهائنا ان الناس في غير زمن ظهور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد
من لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من
المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة المثبتين ان التكاليف ثابتة بالضرورة
وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء المجتهد الاجماع والضرورة بذلك في المقلد له لزم اختلال النظام لعا
لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع فيتعين وجوب الرجوع الى المجتهد او يدل بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على
من هو دون المجتهد فسلمنا او يدعم لان الغافل من هذا المقدار من وجوب المعرفة الكاوح معرفتها بما يفعله ابوه وامه وهو ما لا يحتمل
البطلان او ليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد معرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا
الى التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد تعيينه بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد بكيفية ذلك
وان لم يكن في الواقع كونه غير مجتهد مثل ذلك لا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل
من ذلك قاصر عن ادراك رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد اما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض
الذي ذكرنا في تعيين ابيه امر الرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن
حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة اذا كانوا يسئلونهم عمن
ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوز والرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد غير العالم
المتابع لهوا فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العالم الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن
او يطلع على هذه المضامين وكون الغافلين الجاهلين اسائل العين المتفطن لا ازيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبا
بهذه الخطابات اول الكلام واما الغافل ونحو ذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجوه هذه الخطابات او احتمالها بحيث يحصل لهم
التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا انهم اذا قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون
بالاصل وعسر حصول العلم بالمجتهد شرايط وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ
وللنسوان والكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او الغافل عن ادراك ما ذكرنا كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو
كما ذكروه والعسر الحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن في عليهم تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر ولا دليل عليه
اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه وذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر مما ذكرنا من عدم الفرق من بعض
كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن و
الامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل التفصيلي لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور

بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهجور ولا حرج في سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام
او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخليته كونها ماخوذة منهم في تمييز العبادة وكلامهم هذا
يقتضي كما نبه ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه وبتقليد لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد
بعدم العلم بتنبيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة من قصد الامتثال كما حققنا سابقا في محله وهو لا يمكن مع قصد التقرب ولا يصح
قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يحصل التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات
التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فانا اعتبرنا هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المطلع على المامور به بوجوب التحصيل مقصرا في ذلك
باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في حيرة
لبين ظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو
المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل مع علمه بان ذلك هو المامور به او الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول
ظن بالحجية فيه مع احتمال الخلاف كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود المعارض ولم يعثر عليه المجتهد يدل على ذلك ايضا قولهم لا عمل
الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وانا اعتبرنا بشرط ان لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل العلم بذلك فيمكن اعتبار
الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة حينئذ تكليف بما لا يطاق فليس له تكليف اذ كيف يطلب منه مع انه لا معنى لحصول الموافقة
لنفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق رأي المجتهد الذي في تلك البلد او الحي المجتهدين وما
الدليل على ذلك كله وما المبين المميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الحكم
الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك رأي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لا وانت خبير بان الحكم
بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف في حال كونه مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما خرج بالدليل وهو النص
يوجب الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون مصحح الهيئة الصادرة من المكلف مدخلية في تكميل النقص وحصول
القرب الذي هو ملحوظ من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند الاطباء لابد ان يفهم مع ان تلك الهيئة المخترعة
كما انه لا يجوز انتقاضها عما ركبها عليه الطبيب الاذناوي ويرتفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد الاخرة الامتثال الذي هو
من كيفية هذا التركيب وشرايطه ومنع شيء من ذلك مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه ان ما تقول في مود ظنون
المجتهدين في مسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر ويختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل
الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرته على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره فلما لا يقبل ذلك في وجوده ذلك
في المجتهد ولا يجوز في غيره فهل ليل جواز العمل للمجتهد بظنه وجواز تقليد الغير بالاول وتكليف ما لا يطاق ولا امره وهو موجود في غير المقصر
الجاهل الغافل ايضا كما بينا مع ان نية القربة قد يكون منه كمل من اجل علم وجوب التحصيل اكتفى بظنه لمعلوليته ما اتفق موافقته
للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف لم يفهم العدل كما اشار اليه بعض المحققين
قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقاه اصلا او
يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا او لم ينسخ هذا البناء جواز الكل في واحد من افعال الصلوة ويقتضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف
وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه معلومة الضرورة وعلى الثالث يلزم على خلاف العدل لاستوائهما في الحركات
الاختيارية الموجبة للمدح والذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي
ويجوز مدخلية اتفاق الخارج عن القدرة في استحقاق المدح والذم مما هدمت بينا البرهان عليه لمنافاته العدل في كل زمان اقول فلا
بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل القطع والظن مع التقصير فيه واما
الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واختار بعض الافاضل اختيار الشق الثالث لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب
معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل القطع والظن مع التقصير فيه اما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واختار بعض الافاضل اختيار
الشق الثالث لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل القطع والظن واما مع فرض

العلم بوجوب المعرفة المذكورة فلو ان الذي صلى في الوقت معاقبا على ترك السعي على الصلوة لا باتيانها فليس التحصيل والمعرفة من شرائطهما بل هو
واجب عليحدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي على عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي
واستمر جهله فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موجبا للمدح والذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن
العلم ولا نقول بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين
كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان يكون من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما ان تارك الزنا
لغير الله غاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله تعالى
بفعلين والاول بفعل واحد فقوله وفيه مع ما فيه مما يظهر مما ذكرنا فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدلية فان الاول لم يصدر منه شيء
ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الثاني متسببا فاذا العذاب عن اجله ما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على فعل
الصلوة دون الاخر مع تخلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايض فرعه مقو قياسه بترك الزنا من التوصلي انما هو في فعل الصلوة في الوقت
وقد احتجوا ايض بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل
بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ع وضع عنه بعد التفحص والتفتيش ايض واضح مسلم لا غبار واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل حتم
لوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون
بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالفحص عن الادلة بقدر الوسع مع حصول الظن
بعدمها فمع تعلمو بمقتضاها الحصول العلم الاجمالي باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل بعد
حصول العلم الاجمالي لا يسقط وجوب المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل لم يطمئن اليه النفس تحصيل بنوله نزل في الامر تحصيل
يدل على ذلك ايض روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فان كان
زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت
قال فقلت ليست هي في دار الهجرة الا قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو
ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في ... ايض في الحسن بن ابراهيم بن هاشم عن ابي
عن يزيد الكناسي قال سئلت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت
تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم غير المحصن الى ان قال قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء
المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة لا تدري كم هي فقال اذا علمت
ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايض في ... والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم بسند بعضها معتبر عن الصادق ان رجلا جاء
اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته
برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كاني لم
اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت
مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل
اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بالولاية ولو ان رجلا ... بان يكون جميع اعماله بدلالة وليه مثل ما ورد انه لا عمل
الا بالفقه والمعرفة وما يعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة ثلثة منها في النار وواحد في الجنة الى غير ذلك فان هذه الاخبار تدل على
ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل تدارك معناه والمراد بالجزئين الاخيرين الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف وكلنا ادعينا انه
والا فيلزم تكليف ما لا يطاق فلو اريد ذلك على سبيل العموم لزم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل راسا فهو المخصص لكل ما يمكن ان
يستدل به من العموم والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الا ان الظن لا يعارض القطع واحتجوا ايض بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه
اجتنب فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار الا صنعت كذا وعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية ابن عمرو حيث
تطهر بالماء وصلى بهذا امره ... بانه لم ياخذ من اثم ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها للادلة
القطعية فيمن يتمكن من التحصيل تفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل التندم ثم التوبيخ الى تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا ان فرض

[illegible]

لا نتحاشى

لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ عن الجاهل الغافل
واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بما ذكرناه لذلك فان اتفق في مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصرا من ذلك لتنبيهه لا للنظر الشرعي وان ظهر ادعيهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في
تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل المطابق للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايض لو استدل بمثل ما رواه الكليني في ح عن عبد الله
ابن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين فتبرأ واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرأ وقتل
الاخر فقال اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ووجه
دخوله في الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه فذلك المقام انما الثواب والعقاب على الفعل والترك وانما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير
فدعوى كون من قلد غيره من هؤلاء اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا ما تورد امط شطط من الكلام ومدعى. قلنا ما لا بد له من القول بجواز
تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في بطلانه لانه مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو رجوع
الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول
والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما راينا الصلحاء الذين ليس همهم
الا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب الفقهاء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم
ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل الظن بصحته دون اخذه من العالم الاجل لعدم تفطنهم
بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان نحا الغافل المجتهد ايض فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر
الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة حتى في الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة
البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه فضلا الى ان عموم البلوى تنبيه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية
زيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق بما يجهولها مقدار حتى تحل للزوج الاخر فكيف يجوز لها التزوج بعلة انها
اني لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا
ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في غالب احكامهم
يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت الغفلة لتحصيل العلماء والفضلاء ايض فالنزاع مشتمل
بين علمائنا والمحقق الاردبيلي قدس موافق فيه لا بد له من حصول العلم بالاجمال في تفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله فعمل بمقتضى ما قاله من لم
يكن اهلا للتقليد وحقيقا بالتقليد وبظنه ولذلك شرطوا فيه موافقته للواقع وقد عرفت التحقيق وانه لا يبرء كما قالوه ثم ان قلت ما ذكرت يوجب
سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر لتقاعده عن التحصيل بعد علمه بوجوب المعرفة فلا يجب تنبيه الغافلين عن الاعمال الشرعية لا امرهم
بالعبادة الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلنا ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله تعالى في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتيسير
الاحكام والادلة والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الى الخالق المنان ولطف الله يقتضي ابلاغ
ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقعدوا في زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات
المكلفين في كل واحد البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح المحجة منهم في زمانهم فلا سبيل
للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار ما يصل فهمه اليه وجوبا ويكفي بمقدار ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك
فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكذلك
الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك
كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل جهده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل
الذي له خاصية واثر بذاته لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى سعيه ان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب
على العمل الصحيح الموافق للارادة الشرعية وانكار الاتحاد عن ثواب ايض لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من ياتي بالعمل على حده ومن لا ياتي
بما حده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا نفي الظلم والحيف بل انما هو الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر اصلا حتى لا
نقول به وينتهي الكلام في هذا الى ان التفاوت في تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعدادات وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب

كلما والا فلا بد ان لا ينفك الانسان حال المعصوم من ان يقصر في تحصيل حقيقة بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل اخر ومنه يظهر
الكلام فيما الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه مما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه المقصد منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما
الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي
الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل
عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما
ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث يحكم
على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوات في المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق
الفوات كما في فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان ما نعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكليف واضح اذ ليس
كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس مبتنيا سقوط التكليف لفقد الشرط باولى من ابتنائه الى وجود المانع فكما ان الحائض
يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف
ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما يثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء الاية لا مدخل للعرف فيما هو من
الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المساهمة السفر والملاحة في العرف
اخذ الصلاح مع احتمال الفوت قبل الاعتبار الى الاستعمال فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت بمن كان في نظر اهل
العرف من المستعد لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف
للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه فنقول
ان المكلف الذي استقر رأيه على طاعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك واطمئن كل البحث يطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا انتفى
به على ما فهم فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما
بعد الوقت خطاء ما صلياه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايض واما الاعادة فلا اظهر فيه
ايض لعدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول بانه ما مور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو عين خالية
من الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وهيئة العبادات
وكيفيتها اما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول بترتب الاثار على الاسباب
وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع بنى هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايض غير التوصليات
والا فالواجبات التوصلية ايض لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم
ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر بظهر ثمرته في وجود الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها
فمسئلة علمية لا عملية نعم تثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة
والمراد بالمتجزي عالم حصل ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض
من الاحكام من الماخذ فقط مثل ان يحصل بتتبع الاخبار الدالة على الاحكام مسائل الوضوء ومطلق الطهارة او الصلوة ايض من التي عثر عليها
علما اجماليا بان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك بعلم انا يات الاحكام في هذه المسئلة انما هي
التي علمها ولا معارض لها وكذا علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب الفقه وفي مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة
الاستدلال فيرجع ذلك الى التجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الافتضاء والاستكمال او الى التجزي المسائل
بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان
قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول
اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد
بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي اذ شيء اذ من العادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل
بل هو عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية حتى يتجدد كل يوم ساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك

مستندا

مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان قوة البعض فله قوة الجميع لتشابه المدارك فنفتح المقال على الكلام في النزاع الواقع
الواقعي في جواز العمل وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة
المسئلة وعلم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
كلا يحصل له الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض
ايض بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط ووجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة
بل هو قريب الى الاعتبار لكونها ابعد عن الخطاء ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب بانه لا ضرورة مع وجود المجتهد المطلق
وايض الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي والتحرير في الاستدلال ان نقول بعد ما بينا في اجمال المقال وان
ذلك ليس تقليدا فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له
من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فما دل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما
نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا بل لظاهر الادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده ولكن الضرورة ينفذ
بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايض ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فمن الاجماع
على الاعتبار المجتهد في الكل له عرض عريض بل لا يوجد مصداقه اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو من على اقسام منهم من يكون
على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل ارباب هذه الطرائق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرائق ايض مسئلة
اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهد
المطلق ايض تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم وجوب احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما
اضعف من الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق وغاية هذا كله من الكلام في التكليف المتجزي
ولا بد للمتجزي من ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل الظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول
الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل يعني احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فيمنع حصول الظن بما فهمه ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده
ولو فرض عنده احتمال ان يكون الكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف
المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر من فهم المتجزي ان اريد به بالنسبة الى المجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان
اريد بالنسبة الى ما فرض كون المجتهد المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا ممنوع الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان
كثرة الاعتماد على قوة المطلق وجهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا يمنع من المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي
والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايض حرام فاذا انفتح جواز عمل المتجزي بظنه فكيف يجوز له التقليد
مع ان التقليد ايض ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز التقليد للمجتهد المطلق ولم يقع على جواز المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في
المجتهد المطلق ولا اشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على جواز تقليده حتى على المتجزي ايض اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية
الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايض يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز
بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايض ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد انه اخذ المدارك بنفسها مهما امكن
وموافقة العمومات وجوب العمل بالآيات والاخبار وغير ذلك وقد يستدل على جواز التجزي ايض بمشهورة ابي خديجة عن الصادق ع قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بان حاصله العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن
المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي
فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضي الله عنهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم
اليه حيث قال فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث
فنقول لولا ان ذلك الرواتين هو العلم الخفي التسلفا وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين
الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض

يقوم مقام العالم وبذلك يبطل المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم لاجل هذا قلت منع الخروج
عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه كلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه
يظهر من التتبع في سير الائمة واصحابهم طريقة رواية الاخبار وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وترخيصهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا
طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم لم يبرؤا بعضهم عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين
بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين
الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة تعسف سيما الاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه
ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرره على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في
جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق فانه وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد لا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد
بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في جواز اي
التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو مما يتوقف على صحة دليل الذي استدل به في اثبات هذه
المسئلة الاصولية واجتهاد الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق
البهائي وغيره ووجه ان مناط الاستدلال فيها نفوذ العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة اخرى بحيث يحصل بعد التعارض فيما لا يمكن انكار نظير
الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول مما ينتج الطلاق المتجزي اذ الا فطلنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا
مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزا من المجموع انت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل
الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم لما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير من العلم
فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة ويصحح اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية لمجتهد مطلق فيها ودوران خبير بان نظير ما ذكره انما
يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا
يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز من المسائل لكل منهما والاصولية
فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة وغيره
صحيح لما بينا من كون دليل ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجوب الصانع مما يثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل
تثبت بالضرورة فتم ومنها ان الاعتماد المتجزي على ظنه بدليله ظني تعلق بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل اجتهاده في المسائل يتوقف على
جواز عمله بظنه الحاصل اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة حجيتها
بدليل يتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر عند الاستدلال على وجه لزوم التسلسل جوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل
في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع هو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان
علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله
على ظنه وان شئت بدلنا العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا بالظنية وكان المراد ان جواز اجتهاده
في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزي يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة
الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد
التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة
اصولية فان اريد من قبول التجزي في الفروع والانم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه ان اريد التجزي في الاصول فالعكس
ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي
تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر وان سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده ولو فرض

منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يتوقف بانه الامر انحصار الامر في الظن ومع تجاحد ما هو مقدم ثم انه يشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية
ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقة لرايهم كما هو المناط في
الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الضرورية التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم
فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل التجزي ايضا ياخذ بالدليل
اقول يمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مراد من ادعى الاجماع لعله اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة اذعانهم الناشية
عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان
انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك
لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماعي العقلاء ولكن هذا راجع الى
دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة
والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين
اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته
وموافقة العامة ومخالفته وكذا معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق
والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم واقسامهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل القطع برضا
ائمتهم بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المجتهد المتجزي ايضا كما اشرنا اليه سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا هذا
الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الكاملة لذلك ومتابعة مقلده له
بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة حضرة صاحب ائمتهم فهذا من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققنا في مبحثه ولا ينحصر
تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين
بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادة رضى صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل
بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل من حيث انه ظن ولا يفيد
تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء انه ليس بضروري لاحتياجه
التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير حجة الاحتياج الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد لا بديهة الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي
ايضا بديهيا مط وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده مثلا ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليده على المجتهد المط بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري
واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **فائدة** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال
في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال العلماء الاصول
كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول
تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم ذلك لقيام الحجة لقول الرسول
بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك وبعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح واقول
وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز
في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول ولا مناص عنه الا ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر
عن القيد فماله الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي يعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل
او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس بل هو مما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ مع قيام الدليل على
جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد الحي للتقليد ولا يجوز تقليد غيره
فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك
يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير بدليل ولا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده

وانه مكلف به فيكون هو مثل تقليد المجتهد اعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق
بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد عند الاخذ من المجتهد
من جهة الدليل بل اخذ رجما بالغيب بمظنة انه ايضا مثل العالم الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي
نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زوال
الغفلة بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه لكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في
كلماتهم لا ان يقول اعتماد في التقليد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى
عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو
كفائي قال في كري وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد
المجتهد بدليله الحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقرير
هم وعدم انكارهم والمدعي في كلماتهم صرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء الخاصة والعامة قال في كري بعد ما نقلنا عنه ويدفعه
اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد
بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف العمر واغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا
ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استدل به من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح لانه لا يجوز
التقليد في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يمكن من معرفتها منه الا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من
الاجتهاد في الاصول فيمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهاتها منها ويرد على الاول ولا منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا
عن العمل والا لامتنع على المجتهد العمل بظنه ايضا وثانيا منع دلالة تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول
اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل
الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة بخلاف الفروع فان ادلة الفروع جزئيات متفرقة منتشرة واكثرها مبنية على مدارك خفية
محفوفة باختلافات واختلافات لا ترجى زوالها في كثير منها ثم قال في كري بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق
خصوصا عند صاحب اعتبر حجية خبر الواحد فان البحث عنه عنهما ايضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه
مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من الاخبار الاحاد التي فيها المعركة
العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان
كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان كلامهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره فكيف كان فالمسئلة
واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل
النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز
التقليد فيه وهو دور ونظيره ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى التقليد في المجتهد بل المجتهد مقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او
بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماع عن العلماء انه يجوز له التقليد يحكم بقبح التكليف بما يوجب
اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج والحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد كما انه يرجع في جواز
الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند
بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ايضا يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية
ومما حررنا في القانون السابق وما ذكرنا ههنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاول

والتكليف

من التكليف الى ان يحصل الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل له خطاو فزان
العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم على القول بوجوب الاجتهاد في الفروع في
للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين
اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه قول بالجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين الوقت وعدمه والتفصيل بحصر وما
يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليده الاعلم منه وغيره والتقليد بتقليد الصحابة وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه
اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل بقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع تمكن تحصيل الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز
مع الضيق واختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره فلان الظن الذي هو الظن الحاصل بالتقليد في احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من جهة اجتهاد غيره لا
من جهتين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخبار عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه وما له هذا الكل الى عدم حصول
الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وفارق سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي
حصول مجرد الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا ينبغي الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم
عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا لاجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة
اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعتن التنظر فيها ولكن حصل في نظره الظن بل صدر في المسئلة اذا اضاف الى ذلك موافقة راي
المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك ويصير اجتهاده ذلك بموافقة المجتهد له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان
عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات
او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل للتردد والمحصل انه يجوز له الاعتماد على المجتهد ويجب عليه النظر ثم موافقة راي المجتهد الاعلم
يصير معينا للاعتماد من نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد
في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتمم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن
بمجرد استفراغ نفسه فيتمم حجيته بموافقة مجتهد

قانون

المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من
المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر محل النزاع في المسئلة
ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان
الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير عدمه مما لا يحصل اذ حصول الظن واليقين بقول
شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس
الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان
يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا
المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هذا احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد
لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوص المسائل فان امكن حصوله بالاجماع فيمكن القول بعدم
جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحاد والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل ان كان معنا يجوز العمل
بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح اهل المعقول فيقول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى
جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع وعدمه
ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ للقائل ان يقول بعدم لزوم القطع
مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور
الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية
بالذات والنظر قد يحصل اليقين وقد يحصل الظن وقد لا يحصل شيء منهما كالمسائل المردد فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية
الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه ازيد من ذلك النظر ليحصل العلم الا انه

يجب عليه تحصيل الظن لبنائه اذ قد لا يحصل ولا يمكن حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو لنتيجة حصول العلم
فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل الظن في الفروع بقرينة الفرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع نعم نرجح القول
بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم بالملازمة الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم وان
لم يحصل فلم يؤد النظر حقه لم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة وعلى كل مجتهد في نفس الامر مؤد بالنظر حق النظر وكل مبطل
مقصر في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين لما يجوزون لا
يواخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان
واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر فهو اثم اذ ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل
المسلم انما هو وجوب اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو
سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين المنتهين للادلة لا مطلق المكلفين سيما نشأتهم نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجوب الصانع مثلا في الجملة
او ذلك مع حدوثه او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس
الامري اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي المعقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من
دين رسول الله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات ايضا تامل اذ قد وكذا في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي
بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق وطاعتهما لانهما يبلغان من الله تعالى فنتابعهما حقيقة متابعة الله
تعالى فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغنا بالمظنة الحاصلة لاجتهادنا بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين
اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الواقع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة والحاصل
اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد كما انه الا ترى انه يجب افادة الادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول
بانه يحصل فيه اليقين خارج عن فروع شطط من الكلام قد بيناه في اوايل الكتاب وكما ان الاصل في الاصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع
فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاختفاء الحق واهله فلم يجوز حصول الاشتباه في الاصول
بسبب اختلاف الادلة نعم مثل حال النبي والامام بل اقول النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يفهم الحكم
الخاص وطريقه الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب الى قصد الصواب فلا نقول
ان هذا المخاطب اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا فهو مقصر ليس ببعيد فاذا كان غفلة المخاطب او اشتباهه في فهم ما شافهه
النبي بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون غفلته في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته
لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضائه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطا
العقل المغاير الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في الادراك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو
مكابر بمقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل بالتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد
والكلام في ان المخالفين في المسألة كل منهما يدعي التخلية والانصاف انهم هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره
مغرورن بهما مكلفهما بلغ طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة لاختيار الطرائق قد يخفى على النفوس الكاملة
الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ من فانون ... النفس والاطفال في اوايل البلوغ
فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات ما يوجب لنشطاء البلوغ الى الحق بما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب اليه غالب العلماء المرتاضين
الذين عيشوا انم عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذا الكلام في ساير معايب النفس من حب افكاره الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده عن
مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلو فان لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصعد
وربما يكون منها ما هو احقر من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء ومن لو اتضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل
احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يوثق
ببطلان العقايد والاعمال الكائنة للناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكم الله تعالى ورأفته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف
مختلفة وكل ميسر لما خلق له قال الشهيد في قواعده الريا قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي

عن بعضهم

عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عليه ذلك الرياء حتى ازاله ولم
يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن سمعته
في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم بل
نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طايفة من الصوفية ما اخذ طريق الملامة وجعلوا بنائهم على الاقوال الرذيلة بل
الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لتوصلوا بذلك الى اكتساب الكمال وانت خبير
بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة رجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فرخص الشارع لاكل اللحم بل اكل
بر مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله
بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضيه الانظار الجليلة فنستعين بالله على الهام الحق والصواب
واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الاصول تلك قول بالفصل وخرق للاجماع
قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم
الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد ظهر بما قررنا ان الجزم
المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا لم يحصل الجزم يكتفى بالظن اذا لم يكن تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم
الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع و
ترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه نعم ثم ان تحصيل العقائد الاصولية
يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي
بها وان امكن حصول الظن الاجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين
وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول
الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بمن زال عقله وحصل لهم العلم بان للاز على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد
المحقق البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام في جواز التقليد عدم ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو لا يفيد
الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة
المتفطنين لان تكليفهم حينئذ الامر فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع معرفته بانه نظر واجتهاد فانه يثبت ولا بالنظر
في صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من غير المجتهدين الكاملين مثل
الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين
لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهد هم المستحقون للاعتماد الا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح
انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوزونه في الاصول وموضوع المسألة واحد الا ان يفك
لفظ التقليد في عنوان المسألتين ويجعل المراد من المقلد في مسألة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الحاصل الذي
هو غير حسن الظن بالاحد فيشمل ما نحن فيه فيحتمل القسم الثالث صورتين احديهما حصول الجزم للعاقل الغافل المتفطن لمعنى الجزم
والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم
معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لعدم جواز الاخذ ممن اخذوه وللفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن
ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو محط الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم
في الفروع كما مر في القانون السابق فنقول المراد من تقليدهم هنا هو لم يكون لهم الاذعان بقولهم والاعتماد عليهم و
هو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشوائب وغفلت عن الشكوك و
الشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاج عليها في الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل
يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني لوجوب النظر المستظهر لان المكلف غافل عن الوجوب
بالفرض وبحسب اعتماده على مثل ذلك الى معرفة كماله واما من وقع سمعه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ

قصير في ذلك

الاعتماد بالدليل التفصيلي الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحسب بسبب ذلك له الشك
ويزول بسرعة لسكون ذلك لا اطمينانا فالحق ان ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا انفا عن النظر فلا ريب في انه آثم غير
... حمله المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله بحسن ينحل ... كان في محل النزاع ولا اظن احدا ... فالجواز مثل هذا التقليد الثاني من
لا يحصل الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنضج امر ... ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في
الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد اجب على حده بل قد نزيد هذا التشخص في اذعانه بما فرع سمعه وجوب النظر فان العالم الوا
من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظها ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه
ان العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واختار هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب مما لا
ياتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر فيساع فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور لا في ترك هذا الواجب
وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا ينفع او فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه
قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين الشيعة خروج عن العدل وذلك لانا نثبت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم
بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير بعد الكفار عن التقصير ومع ذلك يحكم بنجاستهما وكل اطفال
الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا نقول ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بل وجه امكان نفي دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم المسلمون
وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله تعالى لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول لحكم النواصب بنجاسة دمائنا واعراضنا بوجوب الظلم من الله واما كون
جاهل هذا العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع الاستبعاد كاستبعاد نجاسة الكلب ومن احتج الى اسرار الفقه المنهية عن الخوض فيها وكذلك وجوب اسرهم
وبيعهم وشراهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد الاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الساكنين على نهاية طريقة الورع والتقوى
واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما لم يتفطن لذلك بل حسب ان ذلك حق ومعه الباطل مع
المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح
فالفرق بين مقلده المسلمين ومقلده الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة فاعدنا العدل بمعنى عدم الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم
اصلا واما الاخبار والايات الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبعد ان منها امثال هؤلاء بل الظاهر منها الكافر هو من كفر وستر الحق
بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عما من شانه الايمان او بعد ... الملكة
بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل الطلاق لا على الانسان على العقد
او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني فلنا ان
الامر انهم مما لم يسلموا او لم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامها عن الايات والاخبار ونفصل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما تفطن
لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال و
دين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية عن مسلم وعارف بدخله ملاحظة حال غير المتدينين بدين او متدين بمذهب مثل ابيه وامه واستاده
وعلى التقديرين فاما يأخذ طريقه بمؤنة عقله ويطمئن بها او يحصل له الظن بطريقه ويبقى مترددا او متحيرا وعلى الاول فيسقط عنه
التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجود شيء اخر عليه وامكان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم
العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية الفقهية تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك بالنظر
عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك
فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في
ذهنه انه جسم او انه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حينئذ اذا تفطن للاحتمال
الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن
المكلف لان الاطمينان الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك وصادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضر في هذا الحال
حصول التشكيك بعد مصادفة المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع
معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص

اخر فصل الاول لكما الاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما به يحصل الاطمينان فالذي يحصل الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او
النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا الامر بعد زوال الاطمينان ادى او
الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن
وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على العالم الاطمينان الذي
يحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام والتشيع
لا يحصل القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس ويكفي الاكتفاء
بالظن والله الظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل
الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة بما جد في المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال
الخوف عن المواخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق
ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لنا ناظر في مسئلة النبوة والامامة بعد التخلية
وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي شيمته الانصاف وترك العصبية
لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري
على الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا حالاتهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعه مع تاويلها
المطابق لاذانهم وراء ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يفوق على الاشباع وادلة الشيعة عنده منكرة
الوسواس البدء مقطوعة الاطراف متروكة موضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او
بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو بناء في الوقوع بمعنى انه لم يحصل الظن بحقيته
وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاطمينان كاشف
عن التقصير غير مسلم ولو سلم فانما يسلم في بعض المجالات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين
لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء
بالظن الحاصل وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فح حتى لا
يذهب عليك ان الطريق التفصيلي المقابل للاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين وتفصيله
والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه
لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل له من وجوه والمخالف بمجرد
التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس باب
الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما في محله فالمامون عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله لا بد من
النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على
تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق
للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول الامر بتشكيك المشكك واكثر الناس بل ما نهم من هذا القبيل كانوا
جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم انما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق وانيم لا
يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وبحقية المعاد وعدم المذكورات بل الخوف في انكار
المذكورات لا الاقرار بها وان دار الامر بين التسنن والتشيع في الوصيين مثلا او بقي نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوبا بالذات وحصول
اليقين مطلقا من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انما نمنع وجوب ولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي
يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول الحكم بسبب لا فرقان عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني
والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فبعد التفطن والشعور بغير حاله مما ذكرنا في القسم الاول ان الحق فيه ايضا وجوب النظر
الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء

في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة
الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان
الوجوب اذا ثبت بالعقل او الشرع فهل يكتفى في المعرفة بالتقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل
يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم مطابقته للواقع ولا
وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية و
المعتزلة والاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث عن
المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات لا يقولون بتبعيته
حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقه في اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية و
روحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب فيها من غيره وهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه لم يعترف له بالاحسان ولم يذعن بكونه منعما ولم يشفر
الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها
قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر
على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم اذ وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقه
فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الاول انما يثبت وجوب معرفة المنعم ما كيفية تحصيل المعرفة وهل يمكن فيه الركون الى قول غيره مثلا
والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر تقرير الدليل ان المعرفة انما يتم
بالنظر لان التقليد لا يفيد الظن وهو لا يزيل الخوف ولا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب
تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك مما يحصل لبعض الناس دون
بعض فلا وجه للاطلاق لكن قد يدفعه بان من فرض احتمال الضرر بالتقليد فهو يوجب الخوف فقد يرد له باطنه اذا اشكره
على حسب ما ظنه كل من قلده مبطلا او اطمئن به جزما فلا يحصل خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا
نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان ينزل الاطلاق في كلام العلماء مثل ما ذكر في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة
عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسماع
تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى
لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء الا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا من التفصيل
اعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحققناه مستقصى في محله وثانيا
بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما
العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما ان يعود الى المشكور وهو متعال عن ذلك واما على الشاكر
فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا
يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه
بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد اثبتنا في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط
الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر
سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليميز به صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور وليس لنا من طرق المعرفة الا النظر
والتعليم والالهام من قبل الغير فليس منهما شيء مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة
ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعا بمنع ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققنا في محله واما المعتزلة والامامية بل
الحكماء وايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا
بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله تعالى موقوف الى ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب

يعني لا مقدور

النظر

النظر الى المعجزة ثم هو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير اليه بيانا بعد من ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في
العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل على لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان
كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فتبقى جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا
ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل
الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا
وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول
من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون
من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم
ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا
من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل بقي الباقي والثاني مثل الايات الدالة عليه
خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا
اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله
فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال
مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون
فانتقمنا منهم الاية اقول ما حققنا في المقام في صدر المبحث لا تابى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين
ظهر عليهم الحق فتركوه تعنتا او تم عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له
الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكن تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات
وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو
الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر انما ذكروه في معنى اليقين اصطلاحا
اذ باب الفن لا اصطلاح للغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة
الحاصلة في الذهن التي تقسموها الى التصور والتصديق وقسموه باقسام من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير
المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر
فقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه
العرفي واللغوي وهو بعيد هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح ولا ظن اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات
ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيد انما هو الحقيقة الظن واصل المسألة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف
المستدل بل لا يبقى هنا اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص في الكلام فيزيل الظن
الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصد المستدل الاستدلال لا تقليد من الظن ولا يجوز العمل به لهذه الايات وهو ما نص الطلبة ان العمل
بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى اثبات اذ غاية ما في الباب تسليم
خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو من الاصول والفروع الا ان يقال ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض
ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لا العمل به فهكذا في هذه المسألة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم
يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسألة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول
فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما ادعنا به من العقائد لكن هذا انما يثبت وجوبا عليها لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى
المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام الذي يترتب الثمرات

هذا الظن والقول

الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف الثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج
عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمواخذة على ترك الكل اي الامرين العلم والظن الا انا مكلفون باحد الامرين
المبهم الذي لا يحصل البراءة منه لا بتحصيل اليقين فلم يدع كفاية الظن ان يقول الاصل البراءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل
ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض في تحصيلها في بيان الحق وتنبيه المكلفين
الغافلين وازالة طريقتهم كما سنشير وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا
الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح المنطقي كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة
في الجزم او الجزم المطابق دون زواله بالتشكيك ممن لا يرضون به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن بني يعقوب ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان
ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فقبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى فهم الادراك فهم ان كانوا
مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم هو ما فهموا انه مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر ان لم يمكن تحصيله
فالذي يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو
بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خفي على المنصف المتأمل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتأمل في
تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد من نفسه الا الظن وان لم يثبت الظن بحجيته في خصوص المقام لا يفيد الظن فان كون عبادة الاصنام مذهبا
لا بائهم بعد قيام البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوه
م ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد للحرق وما ضربوا المتكلم نعم بعض الآيات المطلقة يدل على حرمة
العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ربما قد يفيد القطع الجزم واليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد
حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب من مذهب الاشعري واما
الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال بها لدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تعالى والتقليد بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى و
اما ما يتوهم بان ذلك من باب تحقق اهل المعرفة ومناظرة المجتهد لتحقق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم بالله تعالى واعانتهم عن تحصيل
اليقين واستنباطهم تلك المطالب من كلامهم كلام امامهم وتنبيههم ذلك في العلم الاضعف في العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلفون في الذكاء
والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف
والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب وقد اجتمع علماء السلف وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مأمورا بالعلم فالامة اولى ويجب عليهم بل تكليفا واجيب عنه بمنع الاولوية بجواز رجحان
وخصوصياتها الامة وتمنع وجوب كلما يجب عليه فيدفع المنع بان ما يثبت فيما لم يعلم وجه اختصاصه واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته الاتيان على
ما يأتيه من واجبا او واجبا وان ندبا فندب كما بينا في محله واحتمال كونه من خواص خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل
وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان ظاهر الاية ومن اخطر شانه وفقه في الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهد على
ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار
لهم ثم ان الامر بالعلم ليس بمعنى تحصيل العلم حتى يتوهم انه امر نظري لا يتم الا بالنظر فيجب بباب المقدمة بل هو ثبات للعلم ايجاد له بهذا القول فكما
ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا ويحصل بهذا القول فيفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى تبينا علم يفيد العلم بالتوحيد
وقد يتوهم في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة مع ممكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الراوي اول الوجوه وهذا اخرج للفظ
عن حقيقته ومواداته المخاطب لا غير المخاطب فلا يبتني على اصالة الحقيقة فلعل المراد بالظن وفيه ان خروج لهيئته عن حقيقته لا يحب خروج المادة
نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرناه سابقا فتذكر الثالث نقل الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول
الدين والتقليد لا يحصل العلم والجواب ان المقلد بفتح اللام قد يكون عالما وقد لا يحصل العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل
حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم لانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا
والاول باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال انا نقول ان الامة
اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانه لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال صدر مسائل الباب الحادي عشر من تخصيص ما اجمع العلماء

كافة

كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن
جهل شيئا منه خرج عن ربقة المسلمين والمؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان
حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثباته وجوب معرفة اصول الدين الى احدها
معرفة حجية قول المعصوم مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الالزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بمعنى التقليد فالاستدلال بالاجماع مبني على تسليم
الخصم لقول الشارع وان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم لتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك لاجل التكميل
كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى ان دعوى الاجماع على وجوب العمل بكل المعارف لقاطبة المكلفين ممنوعة
اما اولا فلان من المشاهد انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكلما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص ومؤول بالجزم او الفرق تارة
بين الظن والجزم فكيف يكلف بسيما القاطبة المكلفين هذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم
العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل على الوجوب فلا تنهض على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم
مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم العسر والحرج غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر و
الحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت
البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو
المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض رسائل المنسوبة ونقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما
وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم ممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي مع ان
العلامة نفسه قال في نهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار
ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مراده من وجوب المعرفة وجوب تحصيل العلم عدم
الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرناه في التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد
لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم الاختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام
في الفروع والاصول فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل
القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا يخطر بباله خلافه ذلك مقتضى
الطريق فكيف كان فهذه الدعوى ممن ادعى ايضا لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع
اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد
من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ولثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم
تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك مع انه لا افادة الا في الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا
دلالة لا يخرج من المسلمين بذلك اذ اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا بها في الباطن
ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق العقاب الدائم فحاصل الجواب هذا الاستدلال المنع عن وجوب
تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سيما اذا كان يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله
من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه فلا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل لو كون الى عارف فهو ثم كما اشرنا وسنشير اليه
اذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما
ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت بانه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا
الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك لا استقرار الا بما حصل اليقين لا يحصل الا بالاستدلال
وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاضطراب فهو في مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو
واضح الخامس ما رواه في كتاب عزائم الحسن موسى قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال له من نبيك
فيقول محمد فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول هدى الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها

امتحان ابن بابويه بعض النكيرين فاتحة الطريق وفتح ابواب الحق

نومة العروس ثم له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقول للكافر من ربك فيقول الله فيقول من نبيك فيقول محمد فيقول ما دينك فيقول الاسلام فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيقون بين ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من نقلته اعتنى بدينه فجعل سبيله الى دينه جبلته نفسه مواد خالقه والاطاعة له وسكن الى عقائده المطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأن ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم وسكون الاطمئنان والاعتناء والاعتماد ما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي بما مصطلح فلا ولا ريب مثل هذا الشخص لغير المعتني مع تمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من اليقين وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول انه دعاه اسلامه على هداية الله والثاني على ما بعث الناس من بعض واجماع هو بعيد جدا الثانون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بجزمه بوجوب الاول لزوم الدور وان وجبه ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله تع المفروض استفادته من ايجابه موقوف على معرفة الله تع وانه هل يجب اتباعه ام لا ومعرفته كك موقوفة على وجوب النظر في معرفته تع المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ الولي النظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تع اما انه راجح في مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول لو كان المفروض ان وجوبه شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه الا على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقول لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا منه لزم الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعا وهو يستلزم ثبوت انتفائه فهو مع فهذا التقرير يتم بادراج مقدمات اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال انه لو وجب لكان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تع تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا لما انه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدق الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته تع لو قال ووجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله تع الى اخر في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تع لكان له وجه انكار تكلفا وتمحلا هو وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله تع نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب لذلك النظر وجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله تع اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله تع لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله هذا التقرير غير مبني على نفي حكم العقل راسا اولا فيلزم ثبوت وجوب النظر في معرفته تع واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله تع ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تع واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد اذ ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد لكن يتوقف على النظر موجبا احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم لو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا القضاء العادة اقول والجواب هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية حصول الاعتقاد ووضع محل البحث الاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد اما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب اليه المحقق الطوسي في بعض قواعده وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله بناء له عازما على الاقرار به غير جاحد الصورة ونحو ذلك بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنته انفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه

عبارة

في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر

والعلم بصدق الرسول

الدليل الثاني

عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى الاخر واما الثالث فقول المفيد من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد في الاخبار ما يقتضي اكثر هذه الاقوال فاعلى مقتضى الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب معتقدا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها مجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرة سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته مورد اللوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما ان يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الصواب والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب الكبائر اذا اجتنبت الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والهيئة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط ولا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط ثلثة الاولى من يعتقد العقائد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرائض لكنه يرتكب الصغائر والثالثة من يعتقد بالعقائد الحقة بدون عمل وهذا هو طلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والازلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادتين ويحكم باسلامهم لانهم كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الطاهرة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو لحصول المعرفة بالنظر والدليل اذ لا يزيد بالدليل الا ما يوجب الطمأنينة كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول المراد من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمئنان به فلا نم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اراد ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرة فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الجهلاء والاغنياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى على شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين في مناكحهم ومواريثهم ومباشرتهم مع لطوبة الى غير ذلك فهو كان يرى حال البعض ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية غرته بل قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهارها اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمر بن عبد الملك اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال سيما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان مع اظهار العجوز نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا الجمع جنس لا العموم نظير قول عمر لعنه الله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم اقتدار اكثرهن وبعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن ففي الكل في كلمة عليكم اذ الرجوع الى المسئلة لسان التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا عز بدها والثاني انا لا نلتزم والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك بابطال الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه

الدليل الثالث

الرابع الدليل

ولا التمسك بلا خطة نفس الوجود دعا ناصله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصدين لها اسلكا من الحق الى الحق لان محققي المتصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدين لا تمام بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه بذكر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب في لزوم لفقه للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس ولذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يقال ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فقوله اشارة الى الاستدلال من الاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين على الشهود واخر ما يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه بانها من خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كاينا دية الاستفهام الكفاية فانه تاكيد لكل السابق وتتميمة لانه مباين للاول فعفى ما ورد في الادعية ما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا للتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا وان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور العزيزة التي يحصل منها العبرة وجرنا الى وادي الفكرة صار سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير اليه بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع ما له الى الاستدلال

بل عن الجدل نهي

المجوز الرابع انه نهي عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمر وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل لا عن النظر اذ قد يكون الجدل مراء خالصا او قد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون نحو تركه حكمة وفي فعله مفسدة في مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يحتمل ظنهم ان يقال هؤلاء بعد لم يستقر دينهم يدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقيقية اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لم يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية والفعلية لا مر فيه امر بين النفي والاثبات فما معنى

الخامس الدليل

النهي

جواز النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل وتحقيق النفي والاثبات اما ان يحصل بان اقيم البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر وابطال دليل الطرف الاخر واما ان يقام البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لانتفاء اجتماع النقيضين او الضدين ولا يطرء عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المقدمات الثابتة في مادة برهانها او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة القطعية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح المصلح وذم المفسد وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضر العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المنداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عن الله تعالى وانه لا يظلم عبدا شيئا فان سلم بقاء جبرها لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب لتوقفنا في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون الشيء في الصغر وهو لا يوقفنا في الكبر وذلك كما ورد في الحديث ان موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس فاستراح شاربا ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي فاخذه ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس اجرة ما استاجره اياه فهذا سوى كل حق وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين

وعدم جواز النظر فيها

الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي. قضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله وكلا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين او نبينا بامر الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الاخبار والايات التي وردت في مناظرة اهل الكتاب سيما وقد اصحاب الائمة عنهم مباحثهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزة الباهرة بل كان يكفيهم رؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات

وعدم طرو التشكيك التي حصلت بعد ما نمت ان ديد خذوين الادلة والابواب على ملحمة الكتب الكلامية بعد فكك حال الفقه فلا بد ان يكون هو بدعة محرمة ايضا مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاصطلاحات والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة ودفع ما يرد عليها من شبه الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فيمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا واما لا ينهض هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي ذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد انشعابه في المقالتين فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف فانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع والاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني والتقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم العرف ايضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظر المجتهد لا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال يخفف عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وهذا ينفع ما لعله يسود على ملحقة اتفاقا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بل لك من ان هذا يسلك على طريقة اكثر المحصلين خلافا لجماعة علماء بعد كونهم ايضا كما ذكرناه في الفانون السابق في حكم الفروع وجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاستكمال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعد كونهم معذبين لا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهايته على حسب استعداد العباد فبعد تحقق حال الاجتهاد الامر بالمعروف واتمام ما حققوه فيحصل لهم تنبيه فيسقط فيجب على المكلفين استغال المرتبة في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة النفسية تختلف باختلاف المكلفين في كل طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم يلقوا اليهم هذه الادلة التي ذكرها المجتهدين فالمجتهدون يلقوا اليهم بتلك الادلة ليتفكروا فيها او يجتهد في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان تلك المسائل الكلامية الفرعية من توابع اصول الدين وان لم يكن للمكلف في هذه المرتبة تنبيه بان قوليها المكلف لا تكتفي بتقليد مثلها لانه لا بد من الترجيح فيقال ان محض التقليد لا يصلح للاطمئنان فان المكلف يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على الورع بطن حصوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا تختلف مراتب المكلفين في التنبيه وتختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف الجماعة بذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا هو احد النكات التي كان يكتفي عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه التام واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماوات وانه لا يرى لا يعرضه لفهما البسيط المفهوم للعوام والاشاعرة وغير ذلك في اول التكليف لكل واحد منا لا يصح لا يمكن في الاغلب فكان الاجزاء الايمان بما يقنع في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصول في الادلة التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد صحيح لم يعلم الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال فيحرم النظر ويتعين التقليد وهو مسلم فيمنع انه لا يرد على التقليد لان بمجرد ذلك التقليد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع ان يرد عليه احتمال كذب المجتهد ذا ان هذا او ايران هذا يجري في كل اصناد بن محمد وخليفته الاسلام موقوف على ثبوت من ثبوته مما لا يحصل الا بالاجتهاد او بالتقليد ويعود الاشكال والظان منشأ هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين جماعة اهل الاسلام بل قولهم الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك وبصر تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يظهر من ذلك انما هم في مسلمات الشرع يمنعون طلبة من النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون الفاعل جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في السموات في الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وان لزم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وامكان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد من المراجعة والنقد فان حصل اليقين على ما قالوا واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول

السادس الدليل

به ولم يحصل اليقين مما قالوه فيقلد الشرع ان كان مظنونا لان الظن الحاصل لهم من الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل
من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا مورد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى الشرع يستحيل تعلم الكلام
والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسألة ومن هذا القبيل مع التنزل من الخوض في مسألة القدر وهذا القبيل منع علماء المسلمين
للعوام وللطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسألة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم فيما ينفي الاطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف
يتوهم بالمنع عن النظر مطلقا التابع للاصول اغمض من الفروع وابعد الافهام منها فاذا جاز التقليد في الفروع ففي الاصول اولى وهذا الدليل انما
ينفع في الاغلب العلماء المجتهد المناظر ويصير اختيار المذهب منهم الجواز وتنبيه العوام وارهم بمقتضى ما رواه وفيه منع لا غمضية فيما يحتاج اليه المكلفون
ويثبت التكليف به من حيث انه اصولية نعم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغوص فيها والتطرق
التدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات ودفعها كفا لمن كان قابلا لذلك ومستعدا له حراسة للدين المبين ادغاما لانوف الجاحدين للملحدين
ولا مدخلية لها للدين فيما نحن بصدده بل ادلة الاصولية مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل من قبره في زمن قليلة من الزمان ولم يتم
دليل على وجوبه وبما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبنية على ادلة مختلفة لا مدخلية لادراك العقول
فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبها فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا لاجل اخوانهم عن تحصيل الفقه
واشتغالهم بتحصيل الحكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه
العلوم فهو من وسواس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات
الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا لن يكون ذلك
موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير موروثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة
القرب في الندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او تسعين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس علمه
في عباداته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يسمونهم بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فيا ليتهم يا ليت ما كانوا برايتهم
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقومه واستعد للنظر في هذه المباحث لا يضره النظر فيها من جهة الاطلاع على
اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن كلماتهم ومناظرتهم حال البحث لانه لا يمكن مدافعة الخصم الا بمعرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على
اصطلاح خاص عندهم واصل موسس حموهم لما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات حال التخاطب الجواب عن فوسوا لهم يظن الغافل ان
هذا من جهة عدالة المتشرع على ذلك هذا كما ترى ان العالم النحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل التركي له سنتان او ثلث سنين
في غاية التسلط فلهذا لا نضايق بالقول بالوجوب كفاية على من يدفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن انا لا نعلم قول النبي والائمة
بل العلم العادي وقع في النفس بما يفيده هذه الادلة المذكورة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات النظرية يتوقف اثباتها على دفع الشكوك
وشبهات لا تخلص عنها الا بايد الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ مبانيه قول المعصوم بل العلم العادي فيكون من باب الاستدلال
غالبا ومع الاطمينان الواقع للعوام فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا
انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب
للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل
العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقام الاية عرفا وان قيل المراد عن العلماء كافة الناس يجب ان يسئل
اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد العالم
اهل الذكر لا بد ان يكون موكولا على انفسهم لا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من
الاجتهاد فيكون ذلك محض رجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر في لزوم
العمل واخوانه عن الظاهر وارادة الرخصة لبني او حمل تخصيص المعلوم بالفروع ملحق بالتخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظني لا يفيد وما ذكر من
الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع لمناظرة المجتهد اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين تنبيههم على
مقتضى ما وجد كما اشرنا سابقا ثم ان بعض الافاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وبجواز الاعتراض قياسا
بايرادها الاولى انه كيف يحكمون لمن لم يكن حاضرا عند ظهور المعجزة العلم بها الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال

اسئلوا عن الذين لا يعلمون

الذين

الذين يحصل لهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كون وجود الهند والمكة في زمن العلم بامامة الائمة
وليس في الكتب الان ما يحصل التواتر لكل واحد منهم ثم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا
الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كانت من جهة البلاغة والفصاحة ان عامة العرب فلا ولخواصهم في ذلك
اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم بما اطلقوا الكلام وتقييده بما لا يلزم منه الحرج لاعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل
وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا
الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالجواب عما ذكره ويدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة
على التفصيل الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل الطرق تواتر مثل الافضلية
بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد
عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا نضرنا اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق
والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة
بين الله وعباده لا بد ان يكون منا معتمدا عليه افضل من كل من يحتمله متابعته او معصوما من الزلل والخطاء والمتبين المكلف بذلك ثم ذكر
ان هذا الشخص في هذا الدين محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقارن
بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان بحيث
يزول الخوف عند مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن
بالخلاف وهو لا يتصور ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل العقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا
انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة ع فان لحصول المعرفة بها للعوام فاسهل معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله
منحصر في فريقين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وتوطئهم وطريقتهم وهذا حال هذه
الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في
صورة الاكتفاء بما ذكر عسر وحرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قلد على الاذعان بمذهب الامامية وحصل الجزم ولكن بقي
في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا او الخفي عليه
فائدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين حسن
طريق الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك
وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت
كبرائهم والزامهم يكفي دليلا للمتدينين فلعلهم اعتمدوا عليه للثاني نفوس المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نص كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال
والنسوان الناقصين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن لهم العلم غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة
انهم قد تردد على التقليد ويظهر الكلام فيه بما مر ولا ينحصر طريقه الجزم في مشاهدة المعجزة وسماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاعتماد
الذي بيناه فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرتفع الخوف
فكلا الثالث انه مع هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين في النار لانهم لا يريدون ذلك اللزوم
التكليف بالحرج ولا ريب انهم في هذا الحكم معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك ولا بد من تأويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على
قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه
ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد الائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم
المعاد لهم لماتوا مؤمنين وورد بانه ينبغي لهم لو تضرعوا الموت في المسألة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على
الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين
ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا التاويل فيها فيقولون
ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا بكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا فيها

الاعتراض الثاني

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الأحكام المذكورة والشرع لمن يحكم عليه بالكفر بعد ذلك في الشرع فكما انه يحكم بالايمان باظهاره وان لم يكن له مؤمنا في الواقع فكذلك
يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع الحنيف وامكان نفوذ الاستدلال الا ما بالجحود
مع اليقين ووقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا واما بسبب طرو الشبهة بعد كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان في حق اليقين بل
ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصوم والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن النفس سيما اذا لم يكن
عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في العجائز المستوعبين كلها شاهدة عليه كذلك ما ورد في الادعية
من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين انما يكن بعنوان الحقيقة فلا بد ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس يختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله وزيادته
على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها
دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار الغارين
والمسند عين انهم ع كانوا يعاملون معاملة المؤمنين لا المنافقين ايض معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام او الائمة
ابي الخطاب ثم امر بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية
وعدم الصدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع ان اصحاب الائمة ع بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يسئلونهم
عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث علي اليماني اقول وكما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة
عن الصادق ع ان جماعة يزعم الحقيقة وهم الذين يقسمون بحق علي ع لحبهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فانه ان هؤلاء
اما مقلدي الشيعة ام مقلدي اهل السنة ولا وجه للحكم بان كلهم لا يعتقدون بامامة الائمة ع يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما
شابهها على الغافل غير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب
المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين
حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع
ولذلك تريهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل الى المطلوب
الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص
بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها عقلية والظن قد يبقى بسبب كما شاهد في حصول الظن
بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقولون قول من قضايا يكون عنه قول اخر ليدخل الصناعات
الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق
الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا جميع الصناعات
وما ذكره المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث
هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فيمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل
به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك
الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين
في تعريف المنطقيين مصرح وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل
والمراد بالنظر التامل في المعلوم لتحصيل المجهول فالتامل في العالم بانه متغير وبانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو
ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان
محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على
النار من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب لمجاورة النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها
يصير الحد بما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا
اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بمجرد الشيء الموضوع هو معنى التصوري

المبحث الاول

والتصديقي بان دلالة

والتصديقي بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معنى التصديقي وهو لا يحصل من الوضع ولا يستلزمه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب و
تفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة الالفاظ الاخر والتناسب لذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للمنطقيين
ودلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم بالنتيجة وهو دلالة اللزوم ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار
من حيث انه يحصل العلم في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما الى المطلوب الخبري ثم ان الاستدلال اي الانتقال من المبادي الى المطلوب يختص باهل النظر ويفرق
العلماء الغرباء بعلم المنطق وشرائط البرهان والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم
وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مرتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون
بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول المقدمات لهم او عدم ترتيبها عليهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك
لا يوجب عدم العلم بها وقد تريهم يفرون عن تحت الحائط المائل لخوف السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذه الحائط مائل وكل حائط مائل
مما يترقب سقوطه ولكنه لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يرتبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل وهو انه استدلال بالبرهان المنطقي
التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا لانه داع الى الفرار وهو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض
الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء
بذلك الطالب لو اخذها هو كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان نقول بوجود
المبادي وحصول الاستدلال للبهائم للكلب انحنت الى الارض لترمى حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص
يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس اليقينية بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له
اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال
العلم بالعمل والدليل على النتيجة فكما ان المحقق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو
المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطر تفصيلها بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس فهو
بيان مقدار دلالة الدليل وليس في ذلك قسما اخر من الدليل وليس في ذلك معنى الدليل الاجمالي في نفسه كما يتوهم بعضنا اخرى اذا سال سائل
هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن
فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي تقدم وجهه الى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي نظر كلام من مثل في المقام اي كفاية الدليل
الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما يتوهم
من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر
من المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب القول وغريبه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في امثال المذكور والاستدلال الاعرابي باطل
لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات يدل بديهة الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان تكون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل يحتاج الى
فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع
كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء واقعا في فلاة الجبل ومعادنه واقعا فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق
بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والشاهد الظاهرة بان الاحساء اليبس من خلق العباد نتردد في
البئر بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ومعدنه حتى ان اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا بل يحتاج اثبات كون هذا
النوع من البئر او شخصها اثرا للممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنكون ان ذلك البئر اما كونه اثرا وفعلا
بديهي او نظري فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان يقول ان الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين فان كان نظريا به
المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع مع انه ربما لم يرا احد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا مثل بعض الالات
المقطوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المط اذ بذلك
الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان التفرقة بين الامرين من حيث كونهما اثرين يستلزم
تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع
المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشار والصغار والديدان القملة الاعمى المسبوقة بالعدم المحوجة به ممكن واثر البديهة

ودلالتها على الغائب انما وكذلك انها محتاج الى مؤثر واذا الحق عدم رؤيته صلى وسلها عنه ممكن حكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل الاعرابي ان الآثار التي يعلم انها من آثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار التي يعلم انها ليست بحسب مباديه من الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطرية الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز والاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي الاولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغير العقيقة الغير في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر الاقدام لاستلزام الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة الصدد والتي وجب الغفلة عن المبادي في اغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكنه قياس معه والحاصل ان الباعث على العلم هو نظر او ضميمه وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان العامة العوام مما لا ابتناء في بعضها البديهة وليس استفادة المجهولات واستغلالها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا كحال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال التجوز والتقطيعات ياتي بالاشعار الموزونة المثبتة ولا يحتاج الى استحصال قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصحاء البلغاء فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة الفاقدة الطبع معوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وغالبها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مترتبة في نفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بانه علمهم ناش عن ذلك كما هنا قوي صنعهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ومحلة البعير اطلاقا فان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد به هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان حب خرج من الرمان ويلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب ففي الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالك الرمان بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجلة فمراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي بمعنى اذا راى جلة البعير من يعرفها فيحصل له فورا استحضار انه جلة لا حمار ولا بد انه لا جلة الغنم وهذا غير المعنى ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول لان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك تم ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرها اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يتعامل به معاملة المسلمين وهو ما يظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه ان الاول ان موضوع المسألة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط

في البحث والنظر

المبحث الثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الذي لا يكتفى فيه بظاهر الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان يتوقف في تخصيص العفو على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان احدهما انه يفيد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن من لا غير للوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار العلم مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما يتوصل به الى الاسلام ويخرج عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم من ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من حيثية الاخرى فهو نفس العلم باليقين فقط لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلق قد يحصل بشيء اخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب اولا وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد يسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي يعني اذا امكن الامر به على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك فالبعد المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره ويشهد به ايضا فالحاصل من الكلام في هذه المسألة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام وخطاب المسلمين خاصة لاجل تحصيل اليقين والخروج عن التزلزل وعدم الابتلاء بساير الاديان كذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلق فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معناه يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين معناه يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلق في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معناه يختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس والظاهر انه اراد المعنى الاول وهذا ابعد من لفظ الخطاء المصيبة وان اردنا الخطاء المقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وهو خلاف كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المواخذة عمن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ ره واقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة ع وتقرير ائمتهم على ذلك واورد على طريقتهم ايضا كان يقرر المقلد في الاصول وعلى تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم المنكر عليهم واجاب عنه فقال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد المحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكن ان لا يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكن ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسمع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقوى مما ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصول معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره اما الاول فلان كلامه مسلم

بعد ترك الاستدلال اذ قد ذهب الشيخ الكلام [illegible] للعمل والتعطيل لا الاحتياج الى النظر [illegible] لا يترك الاستدلال [illegible] كان مما نقلنا [illegible] يلزم الاغراء بالجهالة

للقول بان الاستدلال واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يستلزم ذلك ولا
يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلده اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا
غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذه وغير شاكين فكلهم متساوون في العقول فلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلد غير اهل
الحق كما اشار الشيخ في اخر كلامه لا ان المقلده اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في تعلم الاخبار
فتقلده اهل الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاخبار مشترك
بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد النظر والاستدلال اما ينقلبان على اطمينانهم السابق
او ينزلزلان فيه فيتشابه بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول فهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي
وفي الثاني يقتصر هاو عدم الاعتنا بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبقى ح اصابة بسبب التزلزل
والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب مقلد المحق غير وجيه لانا مع قطع النظر
عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر يقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام و
الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية لا دخل فيها للثواب والعذاب فهو مع انه غير ظ كلامه
لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفتوى الذي يخرج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة وعلمائنا اباهم على
تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة الموكدة فهو لا يلائم ظ ما اختاره من الوجوب في هذا البحث
ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة ع والعلما وان كان المكلف جاهلا
وغافلا لان فائدة نهي النبي ص والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك
مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبيه بهذه يظهر ضعف ما ذكره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايض الرابع ان اجماعهم
على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان في
الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها الاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز الاعمى
وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالات لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع
مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقع او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف وتقية او نحو ذلك ولا حجة
فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع
يرجع الى عدم كونه معصية ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المخفوره ففي كلامه اشارة
الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم
الزامه بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو ايضا بما كان ذلك لاجل معرفته من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من
عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان اصلهما الاول فيكفي الاذعان فضلا عن الاستدلال
فلعل الاكتفا كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاثم بتتميم ايمانه وتشييده وتسديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال
المكلفين ان الجاهل الغافل راسا وفي كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل
والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من
المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق حالهم ح ايض وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به
في قلبه لم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة ره وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل
الجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن ثبوت اصل الى حد البلوغ الشرعي فيحاو
عنه بكثير ام الى لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف
في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن النبي ص حتى يحتلم
دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة الاصل البرائة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص
نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكون

ايضا بالفرض والعقل
الاضطرار لا يجب
منشاء للثواب والعقاب
بالاتفاق فان قيل
الميل الى دين الاسلام
فعل الاختياري
صح

حتى يحتلم

يتعجل الحمى

بتعجل الحمى لنقصان عقولهن فعليهن بعد التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمصائب واثقل احمالا التحملهم احمال
الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة ليكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا
والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل الغافل كثيرة ما ذكرنا سطر امنها في مباحث
الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به غافلا بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار
فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظ العلامة وغيره بعيد غاية البعد اذ يديه عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء
حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا تحكم بفسقه والحاصل ان المقلد
الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون
لامر الله كما بالمستضعفين من المسلمين بل الاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى
ما حققناه سابقا ولكنه يجري في ساير الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظ انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين
وفي الاخرة من المرجون لامر الله تع ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة
وكذا هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما القول بجواز
التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من الاطمينان بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس ح وما اعتبر
وجه حصولها اذ وجه المحصول لا ينحصر في البرهان والحد وغيرهما وهي مقتضى اخبار الدلالات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظ ومرجى في الا
واما المقلد الجازم في الباطل من ظهر له الحق ولا اعتنا فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كافر ولكنه مرجى في الاخرة بعد اتمام الحجة وكذا الظان واما المعاند
المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جاز ما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات لتظهر لك حكم
الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهد فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنفسر في القانون
الاتي انشاء الله تع الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه
من الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به لذلك جعلوا احد الاصول الخمسة ثم التصديق
بنبوة نبينا ص وبما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظ انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة
والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل لم
يعلم كيفيته مثل الحسنات والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في
كيفيتها من الاخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احدا من الاصول الخمسة يمكن ان يدرج فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل
بثبوته في الجملة كما هو الظ الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال
ايض ولكن بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع لجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا
اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا ونخص الكلام بنبينا وائمتنا ع فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص
بدين دون دين او زمان دون زمان واما النظر في خصوصيات احوال النبي ص والوصي دون كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا
على الثقلين وكذا عصمة الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهادهم وان انقراضهم بانقراض الدنيا
ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظ ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى
على المتامل سيما في اول الاسلام نعم يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال في زمان النبي ص كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين
وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوصي ع ح ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد
كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك يظهر حال زماننا ايض بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة
التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة الله تع وصفات النبي ص وصفات الامام ع وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم من لم يجمع جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا
وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في

الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي صلعم وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء ولكن الاشكال
في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير
منها واكثرها مذكورة في كتب الفقه متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال
في مقامين احدهما ان ما فهموه اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب علمهم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض
كونه ما اقتضاه الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي
لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به ولا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا
من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات وربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم
بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع
بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء ويقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان
السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر
انه عالم بانه من دين الرسول صلعم وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال
المكلف في حال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لا الابتدار بتكفير مسلم سيما مع توطم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اظهر المنكر العذر واحتمل
في حقه الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي صلعم اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام
بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ لكل امر حد التواتر والقطع فالاول
مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الاحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من
جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثالي الرؤيا في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار
والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب الى الافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
بسبب تذكرها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي
اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمذلة الكبرى فان فرض طهم عدم التقصير في الاجتهاد واداهم النظر
الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم اجراء احكام
الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع
او مع انضمام الفطرة السليمة من الشرع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما من جهة استلزامه لانكار النبي صلعم بعد علمه بكونه ضروريا منه
وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ظواهرهم
فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي صلعم ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من جهة التقصير
في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضى العلم لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي صلعم مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بالاستقلال او العلم
وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذا الاصول
الايمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري
الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل
بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر ومما يلحق البناء بالبداهة من دين نبينا محمد صلعم اكثرها
من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب صلوة الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة عمل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه
الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي صلعم على شرائط التواتر وان لم ينقلوا بطريق الاحاد اليهم فضلا عن التواتر فكما ان الاعمال قد يصير
ضروريا فقد يصير في الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون بها ما يفهمونه من ظواهرها فاذا
ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك من دين نبينا محمد صلعم فمن قال انه لا جنة
بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر عن النبي صلعم فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبره النبي صلعم حق لكن ما يفهمه
العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان ههنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون

ان المراد

ان المراد من تلك الظواهر التشبيه او المثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه والجواب من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكل هو مخاطبة تفاهم
المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر
منها ونقلوا الى الطبقة الاخرى من دون ذلك ملتفتين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما فهم هو حاملي تلك الايات
والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار ولكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه المتيقن ذ
منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل السر فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية على دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم
شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك لليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في
وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة و
براهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما ادركنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعتها بل انما هو تفضل
منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما استشوه وتتميم ما ادعوه الى ان الشرع
ايد هذا او زاد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها نؤول ذ
لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلافه حتى
نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف ولا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية
الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وان ظهر باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني
او عدل الفقر او امثال ذلك وذلك لان كون الشرع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر كان صادقا منه مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر
وهو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة
هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح
على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن مثلك
قلت ان مقاصد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين
بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال في الصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب
خفية غير هذه الحركات التي تفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة
وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقينا الامة الاخبار والايات الواردة فيها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد
منها فكذلك اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار
والاجماعات بحيث يحتمل انكارها الاكابر والمنكرون برهة قليلة منهم طريقتهم الى منكري الشرع واساس حكماء يونان وامثالهم فالمضالحة
اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفين وطريقتهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب الا حالا وتشويشا وذلك يظهر مما اوقع شبهة في ان الارض متحركة
والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة
اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبره النبي صلعم عالما بانه
من النبي صلعم والاول مع التقصير مستلزم المكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم الاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير
لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام فيه حتى يظهر
لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان توطم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ
الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويتوقى ان كل مجتهد يظهر ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه لا يشتبه على احد من اهل الدين يحصل
له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا
اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان انكر ما علم انه من النبي صلعم فهو منكر للنبي صلعم ولا يمكن فيه ان يتوقى في الصورة الاولى بل لا بد ههنا من العلم بمثل ما يقال م
بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي صلعم وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول
كسائر موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير

معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم تدرء الحدود بالشبهات بالجملة
الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ضرّ المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم
بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القراين من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود
بالشبهة تقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل اخر لكن ارتابا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا
فوايده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن
الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب هنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها وهو ان ضروري الدين ضروري المذهب كالوضاء
عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروري بل عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتدبر **فائدة** اختلف

قد يختلف باعتبار المذهب فيشبه ضروري الدين م

العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات
ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم ان النافي للاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد
وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبيد الله بن حسن العنبري انه مصيب بمعنى فان اراد ادراك
ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وانه اراد انه تكليفه
على الظن بمعنى ان المطلب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قيل ان الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطا انما هو اذا
كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا ينصون بتصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان
المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق
في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه ان اخطا الاسلام احتج الجمهور بان الله تع كلف فيها
بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده
بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر
الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي الاحكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل المعيار في التكليف هو زوال
الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره
مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في مرتبة الاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة
كالشيخ والشهيد الثاني ره وغيرهما ره وابن الحاجب ومن تبعه من جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال المراد من ادعى
الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان
غاية ما دعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي نفسه لم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل
ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد لكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه
من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذا ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد
فيلزم ان يكون الناظرين من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في اكثر العوام وفي اكثر
مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب اثاره في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير وقد يستشهد
بقوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود اذا جاهد في الله ليهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين
يدافعون الخصماء من شياطين الجن والانس والوهم والخيال والكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبيلنا ولنعنهم على دفاع عدوا
بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من قربنا بصلة جهدهم بدون
اعانتنا او لنكشف لهم هداية جميع السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم
من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع من حق الله فلا يرد ان توجه الاجتهاد في مطلق النبوة
للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا بتبديل نبوة موسى
وعيسى بنبوة محمد ص مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة

واليقين

واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا
اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك بجميع ساير الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في
مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين
فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تع قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب
فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون او بالعكس ويرد بهذا البحث
في الفروع وعدم انطباق الاية اظهر من ان يخفى والقول بان السبل هيهنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في
غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا لا يفتشون عنهم بذلك الى
النبي ص ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وحال عنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تع واما
ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع
في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما
حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب
المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من
سوء الاختيار والحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من
العقايد العقلية الفرعية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا
ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح بالشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك لا يخفى الا
على المستضعفين من جهة العقل والمعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك
المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح على ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال
ذلك مع الجمهور في ان مثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا
تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مط والكلام في ذلك نظير
الكلام في تكفير منكر الضروري وقد يقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر ام
ان الكلام عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان
عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطي غير معذور والظاهر مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده كما
نعدم الوصول كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان ذلك هو المسئلة
قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار ضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد
استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين
لله تع فيها بل حكمه تع فيها تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله تع وقيل ان الله
تع في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطا فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في نهاية
والشهيد الثاني ره في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين
وهو الذي اختار المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ
ره بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس
والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب
الاتفاق فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا
فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه
فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكر والكل من الطرفين ادلة اكثر

تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من
اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا
للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص بكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات الثلث
وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة
وما ورد عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر واحد الا ان الامة
تلقته بالقبول ولم تجحده واما الاخبار الدالة على ان الله تعالى في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع
في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم
فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله
سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه
ان يرضى ام انزل الله تعالى دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما
ذكره ع ثم ان الجمع بين ما ذكره وما تشتمل في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير چه
اخر كلام الشيخ ره في العدة ويقيده ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده انه لا يجوز التعدد في حكم الله تعالى الواقعي وان امكن على الظاهر لهم
بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور لانهم فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت افهامهم
يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكل على تحير
ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب
وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد نظره
في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد في المسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا
ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مط ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مط
وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها الوصلى خلف من لا يرى وجوب السورة والتسليم او نحو ذلك ولم يفعل او فعله على وجه الاستحباب
حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في ظاهر
الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول عندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققنا
في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول والاجزاء ما كان حكم الله تعالى
الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطا في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة
مع الخطا فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي مم فان الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة
عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب قري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط
من حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد اخر يخالفه تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ
الخاص المخالف لرايه مم والكلام في مضا القضا السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا
قال صاحب المعالم في اخر المبحث فكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل **قانون** يتوقف تحقق الاجتهاد [illegible]
وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ٣٢١
ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرهما من الصرف ومعانيها
التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية من المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة
كالسامعين الخطابات الحاضرين مع النبي ص والائمة ع من اهل اللسان او بسبب تعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع
او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها ولا وجه لما يتوهم ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل مراد النبي ص والائمة ع بتتبع
كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان
كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ

الرابع

٤ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان
العالم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا مدخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه
في الادلة على ما هي عليه استقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه
ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني في هذا هو التحقيق في الرد الاحتياج الى
العلم بالمعارف الخمس ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح
اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام وممن توقف
الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان
٥ عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق
لان استنباط المسائل من المسانيد يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي
بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات
كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في
العلوم وما يتوهم من ان المنطقي لو كان عاصما عن الخطا لما اخطا المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطا في كل مرحلة الا من عصمه
الله تعالى ولكنه محفوظ عن الخطا في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون
٦ على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل هو كك الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى
الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم واما ما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مط فلا
تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا مثل
القصة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير ثم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف
مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم غيره بخصوصه او نشك في التغير فنحتاج الى معرفة ان المكالمة
كان على وفق عرفه او عرف اهل خطابه فدعوى ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين
فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرفه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم
النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك
يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم
معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدل به من لزوم اللغو في كلام الحكيم
لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا
ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظ ذلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض
في الاخبار والكتاب مع ذلك نعلم بقاء التكليف وتحريم عدول الناس عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة بل بين الاخبار
مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة والاختلافات العظيمة
المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني
الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها وليس شاكل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف
من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو وان الاجتهاد
كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا ام لا واما مشافهة ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي
مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن للعامي معرفته وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم
الاصول والثاني من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض
الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة ادلة العقل ولا بد من معرفة ان حكم

من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة
والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب والسنة شيئا واقتضى العقل او
عموم اخر خلافه واتفق اجتماع العاملين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا
ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الجزء ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء
فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدمته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل زاد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك واجبات
شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته ونحو ذلك فلا بد ان هذه كلها من المسائل
الفقهية فلا بد لها من ماخذ ولا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب
مقدمته ام لا والتكفل لكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له
ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه
بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدماءنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عاملين بها وقد كانوا ينتهون بين يدي ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك
قررهم ائمتهم على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنها اما اولا فان ما ذكره
من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع
سمعك ما روي ان امير المومنين ع امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه هل يحسن منك ان تقول انه قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس
الامر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب
والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وحجية الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار
وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير الحكم العرفي كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال
ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل
ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب
فقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا والجائي من باب الفلك انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه
ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من الدليل الاخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابرهيم ع بل فعله كبيرهم فسئلوهم ان
كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم ع فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على
التحريم او لا وحكاية مخاصمة ابي الربيع مع رسول الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه
فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا
اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا ليس كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء وظهر
من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما
اشار اليه العلامة ره في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود
القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن العاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقولوا لم يكونوا
قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا ان هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا اشطط
من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون
مختلفون في المسائل ويقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان يبلغنا ما يدل عليها
وذهب بالحوادث كساير الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي العلوم تدريجا كما هو الديدن والداب في الفروع
اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية دفعة وكذلك نعلم انه لا يفيد دفعة احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان متى
اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهروه في الان الاول وقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي
ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريق في
الاصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد يتم

الا تنزه الله

الا تنزه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمها وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول
الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغوية ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول تتضمن امورا كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقية
ما جاء به واخبر به وما قد يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا تحصل لكل من المكلفين في الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة
تاخير اظهارها في الصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله
ثم ان ترتيب مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقية مجملاتها وثبوتها باشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في ساير
العلوم حيث تزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه
اذ الاحكام المتلقاة من الشرع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنتهم ومجاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في كتبهم
فقد ترى كثيرا من الفنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع ذو مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب
الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله ص اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا
ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها ينشعب من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله تعالى
امتناع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه
وكذا غيرهما مما ينشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم يقتضي البطلان او من موافقة الامر
مقتضى للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع
المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي
يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعتراض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة
الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند التمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تصل
لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب
والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وهذا النص الذي يدل على احدهما ح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او تركه عملا بقوله وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى عن المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترى مثل هذا الفعل ذو توقف كما ان عدم الافتاء
دقوف وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى هذه القواعد الظنية الماخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ بها
فتدبر فان الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره
من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء والاعادة
مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف تركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت
التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت انا نقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والفرد المسلم من جواز ما ذكرت
انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط والرجوع الى البراءة الاصلية الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه الاصل فهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع
الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التخيير مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا
مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققناه في محله انه لا
دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية
على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير
فان احتج الى الاصل وخبر الواحد فيرجع المحذور مع ان الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم ان من العجائب ان هذا الفاضل قال
بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل وبقية القضاء
الاصولية وان جعلنا المناص لك ان هذا مستفاد من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في ... الاجتماع الامر والنهي ...

جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين لك القطع في هذه المسائل
مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يجوزون
باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزام التكليف بالمحال والتكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا [الثاني]
في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم
في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم
بكون حكم منها والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه فقد مر في الكلام على الاجتهاد في الاصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتنبه لذلك
وما استفدناه من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن
العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه فيما بعد انشاء الله تعالى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه
ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد الجهل بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له
في التقليد ليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه ملك على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة
والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو ترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق
فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه وان ادعوا الاجماع بل ادعوا وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع
العظيم بين العلماء في حجية الاخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع ومتوجها
الينا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم
من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما المجزي هو ما اراده المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين اتفق
اصطلاحهم له وفهم مراده لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص
عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد و
لسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي مبنى محاورتهما عليها
وان لم يدوناها على التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي بمثالك في انكارها هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول [الثالث]
من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند
الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك ايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة بعد نقله النهي في طي كلامه في هذا المرام ان ذلك
الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكننا العمل على مراد الملك فان
قالوا ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه
وكذا يظهر الجواب مما ذكره عن قوله وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضر به من الاخبار فهو مما
تدل الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور و سيجيء الكلام فيه ومنها ان
علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم اذ لا يبقى في الدنيا [السابع مما يتوقف عليه الاجتهاد]
علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة
الشارع عرضا عابرا وعلى ذلك فما نقول فيما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على
ذلك مقتضى قاعدة الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه فلنا نظير
ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت
لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها تعرفهم حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير الايات [الثامن]
الاحكام ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران
اثلاثا الى السنن والفرايض وصنف في اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي
ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والاول يستفاد من ظاهرها والثاني باعتبار المتقدم فقد مر الكلام [التاسع]
على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده من الاصول

المصححة

المعتبرة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظ
التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد
عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف
احوال رجال السند اذا بنينا على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك تتفاوت حال الاخبار وتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان
كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح
بل والموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار
الاحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اوردوا هنا شكوكا الاول ما نقل عن مولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم عليه السلام فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية
اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وسنعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب [علم الرجال هو معرفة]
المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب يكفينا اذا عرفت هذا فنقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه
والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلنا انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية
وغيرهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي وغير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلنا انها ليست
بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا
قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية وانى لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في
معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث
التعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة
السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في
تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في
العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضها بما ذكره مع ان اخبار تلك
الكتب ظ يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية
الصدور فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها وهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن
الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظ هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال
هذا الراوي يعني انه عرف من جزمه في نقله الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك الظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامر ليس بشرعي فهل هذا الا معرفة
حال الذي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب بان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى
يحكم بقطعية خبره انما يريد فاول ما يرد على ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم
من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامر كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه
وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق قده كيف يحصل العلم
بان الصدوق قده نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله او الامتزاج وعدم التعيين واحتمال المرجوح في القطعية و ثالثا
ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطأ سيما مع تجويزهم
النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق قده فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطأ والغفلة عن مثل
الصدوق قده غير عزيز وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدلس المرائي امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع
لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما امثالنا في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافهة الممارس للرجل و

كيف يحصل القطع بسبب ما لاحظه هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الفحص او اذ بعد سيما مع دعاوي فور سيما من الفساق
والمخالفين وسادسًا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه
من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعًا ان هذه الحال حال الراوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما
حال الواسطة فيبقى مهملا ويعلم من ذلك رد القول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا ابهام بجهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه وقد عرفت الجواب
عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق ره ومثله لا ينفعنا ولا يفيد الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه ولا يليق
الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد
الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق
مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر
الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب ودلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام
عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عم بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى
امكانه كما لا ينافي العلم بجبل الذي غاب عنا لحظة تجويز صيرورته ذهبا ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة
عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمئنان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي
اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تمييز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء فاضلين بالعلوم الدقيقة
بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذين جرت العادة بعدمهما فلم لا يحتمل نقيض ذلك لعدو في زمان
النبي الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انحرفت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بكرامة
بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات
فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة ره في بيه واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا
التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعم وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله تعم فلا
يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر
سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفائه فلا احتمال له للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا
بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعم فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي
فالجبل حين علمنا بانه حجر وانه لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه
الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك الامر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول وفيه من البعد
غاية البعد نعم يمكن تنزيل كلام العلامة ره على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف
باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال
علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي
نفس الامر حال حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعينه في اخر وقت بل الظاهر ان مراد الناقض ان
قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم الا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة
وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخرافها في مثل
ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذات حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو كل ليلة
جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك
في ليلة واحدة لما كان لهم من كثرة القوة والخدم والحشم ما يمكن به ذلك في ليلة وهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه
لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرية ما منا كما انت تسمع اذا سئلته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن معصاه
السؤال ولكن ان نبهته وقلت له لا يمكن ان عدوك المسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال

عن

عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد
التتبع والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم مقدار زمان استصحابه يتفاوت بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات وهذا لا
يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في ان العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن
للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل للاحتمال وعدم التفطن له
النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض
عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان
بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك اذا عرفت هذا فالكلام هنا يقع في موضعين
احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد
من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج
لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحته ما يوجب القطع بالصحة
هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن انتفاعه بالبينة والتشكيك ولا بل ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم
منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط
تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة المعنعنة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها
مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شاره تلك التصانيف المتاخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه
في انما هو من المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا عن غيره من الاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر و
يتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاختلاف لا ايضا سواء طابق الواقع ام لا
ومنها تعاضد الاخبار بعضها ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني هو الا في غاية
الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة
اصل رجل وروايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عم وفيه ان ظهر افادة ما ذكره
من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون
التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل
المستفاد من سير الائمة وطريقتهم عم تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا
يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعا لا نسلم تمكن الصدوق ره من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذا من اخذ الحكم عنهم عم ولو سلم امكان حصول القطع له
ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الامر لاثبات حرمة العمل بظنيها عنده وهو اول الكلام وخامسا
ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال
فاثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ثم وسادسا ان كون الاصل قطعيا
لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع اما بان الصدوق ره
مثلا انما ذكر قطعيات سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واني له بانه قطعي في نفس الامر ايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه
معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون راويه
واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية
الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول
المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحيح عند
المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع

القرينة الثانية
القرينة الثالثة
القرينة الرابعة

بذلك من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه نقول بخبر الواحد هو لا يفيد الا الظن سلمنا ولكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وبعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للفقهاء في تعيين هؤلاء فان لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع حال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل فح يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واخوانه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد غير ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواية ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد ما رواه عن الصادق في وجوه النوافل اليومية ولم يعرض عليه قال ابن ابي نصر هيئا انما قلنا انما يتم الفرائض بالبومية بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون واخذوا عنهم معالم دينكم وهؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه لولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال انه هل هو منهم او لا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار الاحاد لا يجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثانيا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن ثقة الرجل امانته انما يمنع عن تعمد الكذب لا عن الخطا والسهو وكان الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما رووه غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بقولهم واين هو من قطعية ما رووه ومنها وجوده في الفقيه في واحد كتابي الشيخ ره لاجماع شهادتهم على صحة احاديثهم كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اريد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي في مخاطبة المسؤول تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجوا ان يكون بحيث توخيت وقال الشيخ في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء الحديث على ان يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومما يدلك على ما نحن فيه هذا المعنى الصحيح ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل بما يصير الخبر قطعيا ولا ريب فذلك فضلا عن ان يصير بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل مفهومه المخاطب من القطعي ولاحظ حتى يظهر لك ما قلناه مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى والظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل رواية وكونه من الكذابين او التخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه والقرائن الواردات على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب المعتمد وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كون ما لا يثبت عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجوا ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح رواياته كما يظهر في باب الرجل يوصي الى الرجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين دعوى ان المتاخرين بعدما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب او بطلان دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل بنص الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم ع لاجل تمييز اصحابه وقد عن البيان والتفصيل بين ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال

على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح لم يحصل لنا العلم جواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه انه غير حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين بالكذب ودعتهم لزوم الاجتناب عنهم عن الائمة ع ادراج الجاهيل ثم وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها او يوجبه نفس ورود الخبر في الكتب والحاصل من التتبع هو الاعتماد على ما يحصل به الظن الرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشف عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه عن المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل التتبع انما هو الظن وتراجيح يمنع ذلك كما يشهد ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن قد يكون منشاؤه الهوى والعصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشئا من الكتاب والحديث مطلقة والصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى الطريقة اكثر علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من الشارع ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل به الظن من الاسباب الموجبة له فهو مما العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يبقى بعد مدخليته في ذلك الظن وهو مما يحصل بعلم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع لا الظن بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به ولا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفي في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضه المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لاجله ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاشياء لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد فيه فهم كلام المجيب وان يظهر تحقيق الحال فيها بما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان نعتبر الظنون المعلومة بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج لو ذكرنا بها الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالتهم الحال والموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك بما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية حيث ما كان واذا كان بناء الفقه على الظن فهذا ان جملة افادته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه ههنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعتمدون روايته من الصحاح مع جهالتهم والتاريخ وصدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم

بتاريخ الصدور وعلم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز هذه الاشخاص عن غيرهم
والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والجرح لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجيته
الشهادة والجرح في المحسوس ولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا ومدار اهتر حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل
المعدلين سيما اذا كانوا اكثر من مثل الاركان لا ربعة واخرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واخرابهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول
الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعدد وا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة الخصوص خامسا وخامسها
ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من كونه شهادة وحصول اليقين
في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم سادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند
من جهة احتمال السقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة بالجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار
على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين
في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط فنتمسك باصل العدم الا اذا حصل قرينة تحصيل بها الظن بالسقط فنتوقف
وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاصول لكنا انه يروي عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام مع
صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب
الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما ذكر الشيخ ره عن حديثا بحسب الناظر انه معلق لان الكليني رواه ...
الكليني في مسنده وانما حذف السند فيه اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكذلك كثير الشبهة في الاسناد كلمة المجاوزة بواو العطف
فنذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك
فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من حال الثقة الضابط ومن
الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من ذلالتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من
ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها وثامنها ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في
امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة الفقه الفقهاء ايضا من الشرائط
لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن بمعارضة تلك الكتب ومزاولتها فضل اشتراطه بها الوفاق
والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك تاسعها ان يكون ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول ورد
الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض النفوس
دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى الكليات
واصل تلك الحاصلة لا يحصل بالكسب وله مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون
فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه امر الهي
غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة ان يكون المجتهد هو قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا يلزم
كون احد المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل غاية الاختلاف
ولا ريب في كون الجميع ذوي الملكات نعم سرعة الاشتقاق وبطؤه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء و
لما كان الافضل اما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من الغالب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن
والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة لا يدري
عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا يلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل
المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يابى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه في الرد فوجه الاقوال المخالفة وكثيرا منها ما
لنسبته الى الاخر ليس معاندا للاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم
يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من قصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا به ويخالفه الاخر مع استقامة طبعه انما هو
ما ظهر له من الوجوه عليه ولظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت نظرهم في الماخذ وخفاء الاسباب لا لاستقامة

الاعوجاج

الاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي عدم جواز غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في
البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على فهم مشاهير
العلماء المسلمين للكل المعتنين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل
برايه ومما ذكرنا يظهر حال المقلد ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في رد بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم
للملزوم ما خفي الا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من بربه الحج ويخاطر بنفسه عدو ولا يندفع
الا بمال فهو يقدر عليه فهو مستطيع وليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع
لاطلاق المستطيع عليه عرفا كما ان الواحد للمال في بيته اذا طالب منه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا
تمكن من حول البيت واخرج المال فكذلك فيما نحن فيه ولاشتراط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط
بالاستطاعة والامر الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة
الاثم فيحرم فيهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان
المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل بحسب انه لا دليل عليه ومن قال
باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد بتعيين
البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحنا في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه
بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم الاصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان
ذلك الامر الفلاني مثل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وغير ذلك من الامثلة
والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لطريق البرهان بل البديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين فشبهاته
انه بناء في القول بوجود الاجتهاد عبثا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصنا بذوي
الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين
يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف يحكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقد الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع العلم الامر بانتفاء
الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار او لا
كثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس مكلفا جزما وهو مخرج عن
العموم بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه بنائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح
بالصيام مع تحيضها في اثناء النهار في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصلوة لهم ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود
المجتهد لا يمكن لامثال غالبا في امثال هذا الزمان فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها
غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان الكلام في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان مكانه وان ذلك شبهة في مقابل
البديهة ومنها انهم عم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد
مبنية على ادلة مدخولة وما في ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص والامر والنهي لا يجتمعان وان
الحال الحجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اولا ومن القواعد التي قرروا
لنا ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وفيه ان الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس
الحكم او ما يشمله ثم ان المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم ع كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل ماء القليل الذي هو محل النزاع المباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم تنجس مطلق
ماء القليل بالنجاسة من جهة عدم حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لا نعلم ملاقاتها للنجاسة عليها ولا
المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان مع تلك القواعد المستنبطة من
تلك الاخبار البسيطة مما لا يتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان اي منها ماذا نعلم انه من النظر بانا المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم

شبهات في نفي الحاجة الى الملكة مع تحقيق الاجتهاد الشبهة الاولى

الشبهة الثانية

الشبهة الثالثة

الشبهة الرابعة

بما يفهمه من التشريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر
الائمة ع كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل فهيم يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من
الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من
يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكل الجواب على انهم كانوا يعملو
بالاخبار بعد الفحص عن العارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ع ومن في معناهم الى علاج
المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم
اليها واما ما يتوهم من ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون
ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين وهو في غاية السخافة فان
ذلك انما يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم نقول
مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبطة
وهو مما ينافي الحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند اخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان
يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا اليها ولاحتمال ارادتها ولزوم
الفحص عنها فالجاهل الغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما ذكرنا في مباحث العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن
بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء
للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تردد في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ما السبيل ما يوجب
الشك في ماهيته الا اهل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المبهرج في ملك في قول القائل بع بالنقد ليس من جهة الشك في الكلي الامر لا يزيد
في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا ومضمون روايتان صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا وهما مذكورتان في اخر السرائر ثم تحقق هذه الملكة واستقامتها
ووجوب الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريا بالافتاء ذهنه
على شيء ولا بليدا لا ينفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق ويحول الاذهان يكون له ثبات فيما يجدد به بصيرة لا ينافي ذلك تبدل الراي مع تجديد
النظر وان يكون ظنا حاذقا ينقل ما ورد عليه من المسائل الى مظانها وماخذها ويعرف من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا
في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما
يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد الظاهر وانسه
بذلك فان الانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغيره
ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رايناه بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا
فانه مع قيام الاحتمال يبطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء
لكثرتهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون لجاجا في البحث فذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقاب والمجبولة على حب التسلط وقد يكون
لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق وما بالي والمكالمة مع مثله واستعيذ بالله من خلقه الا ان يظن
امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجاجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء
في النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه يلج ويكابر تعصبا بالمطور وربما يتمسك بما اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة
الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة الاخرى المنكرة او للعنا والخوف عن الذكر ان يكون مستبدا بالراي في حال القصور بل في حال كمال الرابع فان الجهل
جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على الملكة يمكن ان يجعل بمعنى
ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول
دون الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرايط الفقه التي من

جملة الملكة

جملة الملكة العامة اعني تمكن رد مط الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل ولما يتوقف كمال
الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط ال
الاجتهاد وعن السيد الص انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد
مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني ومما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه
منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة
فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرفان بدونها في امثال الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم
بكون الكلام عن المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع فتعليته واضحة
وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار مقاومة لمعارضته موهوما عند المجتهد لكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل
الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه من جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اوله في
بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على
مقتضى قوله صوموا للرؤية وافطروا للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والتخيير فيما
دون ذلك المضطر ولو لم يحصل الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من
الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باثبات الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح
الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف
الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني
الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما يتعلق بشكل العروس مثلا ويظهر
الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات
ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة الا ضعف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف
ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة
فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته
يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه فائدة يشترط
في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام
المخالفين مع مخالفته الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا فقيها صدوقا اتقى على قواعد اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان باجتهاده مع المفتين
من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفريقين والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع
اليه وعدم الاحتجاج باعتقاد الحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره
وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين
بساير الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع الشرايط للافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد
العلم وقيل بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب شيء في بعض الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع انما يحصل الظن برؤيته له منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى
نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط
المعتبرة من ممارسته او ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة ره والمحقق
كما نقلناه وكلام المحقق ره هو قوي وجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم جواز
استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة

لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ورتبتهم في العلم والصلاح ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفساد ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا
من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو والصرف واللغة وفنون
الادب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا يميزون لا تكليف
عليهم الا بقدر طاقتهم ووسعهم وانما الكلام في اهل الفطن والذكاء والتميز منهم وطلبة العلم الغير البصير باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد
في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول
الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفا بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل
ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة ازيد من الاخذ
عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقرير انه لو ثبت الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا
بالعلم بكونه مجتهدا فان الاجماع انما هو القدر المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع وقد يقال عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا وظني
ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر مجتهد لكن كل من رآه من العلماء في البلد بعضهم يعتقد اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الطالبون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم الفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم
العلم ام لا واما الغير المتفطن للمسئلة اذا جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه لا يجب عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب
تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعد الفحص عن المخصص
في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على امثال الناس
واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء ولا
ان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة بانتفاء ذلك عنهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة
ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما توهم انه اذا اتفقوا
ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم
والورع فهو مخير في تقليدهم ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم لا خلاف فيه
عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك
والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة بعد غيرهم كانوا
يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظاهر هو والرجحان
مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقليد الافضل في الحاكمية والتحقيق
انهم ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي
المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره مجتهد
مجتهد اخر في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو دونه مع احتمال ان
يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا
نفي احتمال الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن لو علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا يمكن
ضم ما ذكرنا يرجع ما ادعوه من الرجحان وادعا حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني لو فرض انحصار
المجتهد في هذا الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو
مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان ادعى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول
المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى المترجح بالدليل على عدم جواز
العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص
الا ان يتشبث عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره في ان يكون حكم الله الواقعي

بحيث

بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل
التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر منوب مناب الحكم الواقعي يجوز العمل بالظن وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية النائبة عن مر الحق فلا دليل
ح على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من يتمكن من استنباط الحكم
من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض فح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى اعتبار
الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى في الاقرب الارجح لان قولنا لحكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان ارجحيته
في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع عنا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة
الشرعية حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال
ارادة الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف
لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الافراد والاصل
عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين
بين القائمين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا يتحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد
ايضا بالنسبة الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو
لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب ككتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد
بما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء اخر من الاسباب لكن هو لا يتمكن منه واحتمال مدخليته الغير في مطلبه فالظاهر ان تحصيل الظن له
ح انما هو بشرط هذه الاسباب في هذا الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه
في التحصيل بحيث لا يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه بالاصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم المخالفة
ما يجده من الاسباب في غلط العالم وهو لا يتمكن لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا اشتقاق له بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى
ح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في
نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح وانه لا يلائم الجمع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد
الى الثاني وهو كونه اقرب اكدا استنادا الى الدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان العمل
في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي مجتهد كان فتقليد
الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المتبع هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى
الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت لان الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او عدم مخالفته بل الظاهر من ادعوا الاجماع على متابعة الاعلم
هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد وهذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا كان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم
الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في
الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد
مما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج للتقليد يوجب ذلك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه
ويظهر التحقيق هنا مما حققنا انفا قانون اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا
تذكر دليل المسئلة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل انه ان مضى زمان يتغير
حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر
فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها حاضرا بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكرناه
ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب الشواغل وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل
رايه في بعض المسائل الاصولية في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد
التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن القول الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي ح يبقى عمله بلا دليل ولا موجب
فيجب دفعه مدفوع بان الظن ببقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث

بين دعوى الاجماع

وان كان

دامه بسبب

الاخبار ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تع في مسئلة سوا كان بعنوان العموم كما لو قال الما القليل ينجس بملاقات النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الما ينجس حين ملاقاته لقطرة من البول في معنا قولك اجتنبه وان كان انشا باللفظ والحكم هو الزام خاص متعلق بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تع في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا فهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضا والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشا من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تع فيها والظاهر ان انشا الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له عليه تصرف في كذا وهذا لك او يقول للمراة زوجي بفلان وكل زوجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان وقع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او حضوره ونحو ذلك كك واما ان يكون قبل ذلك ان كان هناك خصومة منصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الاني بحاضر او غايب او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد هو جوزوا الدهاد وتعقد هي هوية لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او ترخيصه مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل وعند علمهما بحصول الرضاع اصلا مثلا ان يسئل ذلك المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا وترخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الحكم من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الاسئلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمأمور بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد لذلك ولكن لاعطائه الفقير مط حتى فيما لم يتفطن صاحب المال المجتهد في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير مورد النزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يق المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المنصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك للحكم في عدد ذلك القول بان المجتهد اذا وقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها واذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا وقع غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم انما هو حكم لا يصدر عن مجتهد لا بشرط الا اذا صدر عنه لان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد كشرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المنصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجرا الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا الاطلاق اجرا الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود ومما يختص بحقوق الله تع كشرب الخمر والزنا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به توهم في مسئلة جواز العمل للحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله تع وحقوق الناس وكل استدلالهم للجواز بعموم قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والتبيهم بعد القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه غير الحد وكذا تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه قد نظر واختاره في شرح وجه في المدارك استنادا الى العموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سياتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال وروده في الشرع وان اي هذه المعاني يقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشرع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا محل لذلك في امثال الحكم الشرعي وانكار يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشرع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر

ومن فرع

ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخل لحكم الشرعي بلا اداة ثبوت الواجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات وهو ضم قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج فيه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد باعتبار ان من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بصحة حج النايب اذا ادرك المشعر في وقت الاضطراري فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن صحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الشك والاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس ان يقلده اذا راى كل ما انه وقع فيه قطرة من الخمر واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله وما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم وترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن ان يعتبر بالزامه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة ونحوها ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتمليك المدعى ما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المجمع عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضاؤه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب لا افعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات فيحصل بين الاثنين غالبا فلهما حيثيتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو مثل ان وقع التراضي وبناؤهما على متابعة المجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى التنازع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هناك مثلا لينضح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب لها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين للصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد لكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونان مجتهدين مخالفين في الراي اذ قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما هو الظاهر وح فاما يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل على حدة او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل او فرض توقفه في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان تجويز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج اما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فلا ريب في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان بنى مطلبه على فتوى مجتهد والاخر خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه

العباد في م

اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كان مجتهدا وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل
والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان
اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد التقليد واما قبل العمل
فجوزوا العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد اخر مخالف
واما المفتون فمط لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظ الشهيد ره فانه قال في عد بعد العبارة التي نقلناها
عنه في مباحث الاجتهاد بالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين و لا مستفتين فلان المستفتي له
ان يستفتي اخر الى ما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال فقط ففيه غموض واشكال و
توضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل الحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في
العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها وغير
ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها فان فرض باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور
ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها انما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار دواما
دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها
وحصول الرضاع اللاحق وثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في امر وجز ان تجدد الراي من القواطع
وكذا الحكم بجواز نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ادوات ما يؤكل لحمه وما لا
يؤكل لحمه في غير العذرة الانسان وغيرهما مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم رافع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفة الفقيه في الحكم
لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذا مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا ابنية دينهم وشرايعهم معاشهم و
معادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعقده وعدم جواز البيع وعقده رخصه ان يبني امر معاشه ومعامله على فتوى
مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فالبو الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد
حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذا مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى
ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير
الراي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملات والنكاح ولا يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر
كما ذكره واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم
هذا المعنى وكذا الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله بعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك
اذا افتى بنجاسته فلح خاص وقع النجاسة فطعم كما اشرنا اليه سابقا ايض اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز
القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مط
ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثابتة هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل الثاني
نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد ويختل في اصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مط بل الخلاف في الموارد وان شئت هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل
التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايض وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز
نقضه سوا اعمل به ام لا اذا عرفت هذا اعلم انه لا اثم يتغير بحرمة المنكوحة بلا اولى وان كان يجوز المجتهد اذا تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم
او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه ويشير اليه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات مجتهده اخر مخالف له
اذا ما وقع العقد بفعل الحاكم او رخصة المخاصمة وكذا عقد العارفة المخالف اذا وقع بتقليد مجتهده يجوز ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع
لحوق حكم الحاكم ايض وكذا في المجتهد الذي نكح امراة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه وراها حراما قالوا بحرمته عليه الا ان يلحقه حكم حاكم
وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايض ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مط كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما
يظهر من استدلال الشهيد ره المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذا يتحقق بترك العمل على مقتضى

الفتوى

الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم تحقق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات
اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى فهو كلي حكم مشتمل على الفتوى فهو يتبعك وينتقض من حيث الفتوى
في مادة اخرى ولا يتبعضه من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايض الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة
المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف به وعدم ذلك فالفسخ وعدمه
على جواز العقد وعدمه محتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مط
مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها او لا نفسها وحرمها ويمكن عليها او لا صح
فهو ثم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة عليهم السلام لا يعبؤ ولو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول
فهو لا يقاوم ما ذكرنا هنا من الادلة ولو سلمنا فانا نتم في مورده هو ما لو تغير راي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي
ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق
وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاضه ولو قلنا بصحته الى حين نقضه من حين التغير
وان المراد جواز العمل بالراي الثاني من حين التغيير لا ابطال العمل بالراي الاول من راس فمع انه ليس نقض حقيقي بل ليس بتغير راي حقيقة بعد حصول الاطلاق فيه
في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا انه ليس حكم العقد مثل ابعاد الحكم حلية المسلم لحل استدامته فلا بد من القول بالتزام توابع العقد بل هو حكم بحرمته استدامة بعد الحكم بحله صح
الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على
تقليد المجتهد بل الغالب في الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقدرون عليه ولا فاسد لكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد
والجمع معرفتهم هو ذلك انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات او المعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري
في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد بمباشرته او بمراعته لو سلمنا ان يحصل ذلك التحقق
الحكم وان لم يحصل الحصا بالفعل والا فليستبعد فسخ مناكحاته ومعاملاته وتبدلها لانه بمجرد تبدل راي مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ
بسبب تغير الراي او تجدد لتصحيحه ثانيا براي اخر ثم فسخه براي اخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار وهو لا اقل من ان يوجب منع قول
اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته
التي يفعلها كل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد اخر ليمضيه او ليفسخه والحاصل ان كل ما دل على جواز العمل براي المجتهد هو لزوم العسر
والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف
رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك
برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة لا سيما ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه وبقصد الاطلاق
والالزام او باذن فيه بالخصوص وكذا ويمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية ذلك في صيرورته حكما واما على ما حققنا من عدم جواز نقض الفتوى
ايض بالفتوى فجواز امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى مثل هذا الطلاق وامضائه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه
الحكم بترتب اثاره عليه من اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي نكاح الباكرة بدون الاذن الولي ان ينقض النكاح الواقع
بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه
معنا محكمه بترتب اثاره عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه للمجتهد هو لزوم
ترتب ثمراته عليه وان خالف رايه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد
ذلك ولم يتم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني
عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من يطلع بحقيقة الحال قلنا لا اثم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان
قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كان لحمله على الصحيح قلنا ذلك بالحمل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا
المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم على الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للاثار التي عليها بناء معاش الخلق في المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق

وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتيب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير الحق وما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم
على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا او نحو كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحتمل احتمال
مخالفة ما وقع من المعاملة لما رأى هذا بحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص
عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما اصلا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر ولا يلتفت اليه فانه يحتمل
ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او متعارضة بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل
النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف في الايقاعات والعقود والمداينات في غاية الكثرة فمع ذلك فبنا العلماء
ترتيب والعوام على تقرير افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة
هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتيب الآثار عند الحامل بعد الفحص عن ذلك انما يترتب على تلك الاسباب العقود
والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو
الخالق التابر باذعان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحيح عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات
الحاصلة فيه سيما وكل واحد ابواب الفقه مشتبعة للمخالفات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا يقول خلافات كثيرة من جهة الاختلاف في الصيغة ومن
جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه فلو وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل وهل وقع عند
رجلين عدلين سمعا مجرى صيغة الطلاق وكانا احد العدلين هو وكيل الزوجة وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل والزوج
فان في العدالة او الكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال
الحمل هل كان في المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشرائط فيه من الكراهة على النهج المط ام لا على الوجه
الذي يعتبر عند الحامل والفاعل لو وقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الاطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك
في النكاح والبيع والقرض لا بما نطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك
بالاجتهاد والتقليد وبعد احدهما وعلى الثالث هل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم
الثالث بقسميه منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد يقتضي انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال
ما يترتب على الرأي او قول المجتهد الاول لو حصل انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره
وهكذا ولا ريب ان ذلك عسر وحرج عظيم تنفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي يعني ان رأي
لزوم ابطال آثار الرأي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد ببيان عذره عند الله تعالى واقامة البرهان وهو خارج عن موضع المسئلة نعم اذا
ظهر بطلان الرأي السابق من رأس فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأي الاجتهاد بان لا يحكم ببطلان الاجتهاد ولذلك بما يعود
الى الرأي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات ولو تجدد الرأي في وجوب قراءة السورة بعدما كان استحبابها
في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال
فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الحرق فيه استحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله
ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يترتب عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا و
ليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بانه لو لا يجب النزاع وهل يجب الاجتناب والاشكال فيه لو حكم بجواز ابقاء المسجد عن ذلك
الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس فيستلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى لا يجوز
نقضها بالحكم وانما الدليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها الى الفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا
مثل لزوم العسر والحرج وغير ذلك قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن اصل المتخاصمين بوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل
الخلافية التي هي مبني امور معاش الخلق مع ثبوت التراضي في اول الامر مثلا ان بنينا المسائل الخلافية على رأي ثم بعد ذلك حصل الاختلاف
بينهما بمجرد الطبع والهوى والسلب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله باخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك
ايضا مشكل اللزوم ما ذكر عليه وذلكه هذا المقام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا

الا في المسئلة في جواز النقض بعض الصور لعله لما لا في ابداع ... الاستمرار وعدمه منه سلمه الله

بجواز

بجواز الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين منقطع النظر عن المخاصمة والمرافعة فيه الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير والتبدل
الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه يبنى
على الرأي الثاني ويحرم عليه وحينئذ قالوا الا ان يلحقه حكم قبل ذلك فلا يحرم عليه الكثرة قوة حكم الحاكم وتم فيه بعضهم لان الحرمة
يصير حلالا بسبب الحكم اقول يشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه اذ لزوم حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح
غاية ما يدل عليه هو
الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما
لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحهما من رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط نظير الامر عند الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو
من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فحينئذ التزويج
بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها
وان كان تبعيتها للغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الا بتجدد الرأي ومظنة الحرمة
ولم يقع منه طلاق وارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج الى العقد الى عقد جديد وهل جواز اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة
بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع فهو متم كما اشرنا اليه واما ما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا الحقه حكم
حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد وان كان هو الاجماع فتم لو جواز الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم استقرار
لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في التغير ايضا ومخالفة الرأي نفسه ايضا وكذلك الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده
فقالوا فيه ايضا يحرم اذا تجدد رأي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل الحرمة اظهر والكلام فيه كما
مر بل هو هنا اظهر ايضا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز ان يبني على صحة
ما يفعله وترتب الآثار عليها كما اشرنا سابقا في تفريع مسائل الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهد الثالثة مخالفة من لم يكن
الطلاق وكذ
مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو علم مجتهدا ايضا
بناء على ما حققه فيما يعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلد الاستماني المسئلة التي قلده لا استماني العقود
والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لما علم انه مبني على احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا
بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه جواز مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذ كذلك مع موافقته لاحد
الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوايل باب الاجتهاد والتقليد فنقول
هنا الغافل والجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فان الظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا
من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها بانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال
في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة كما لا يجوز نقض الفتوى لمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما يبنى عليه ذلك
العاقل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه في غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه على الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد
للمجتهد المتغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا
هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والد العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا متميزين عن مجتهدهم مع ان المعاملات من باب
الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال وظنا بان العقد المبني على معتقد العاقل الجاهل
الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطلة من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في
زمان عدم معرفتها عن المجتهدين وافق رأي مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف ما يتم من طريقة السلف والخلف ولو تزوج المرضعة بعشر رضعات
مثلا من دون معرفتها بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ عن المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا تقفيه اذا اطلع عليه الا انه
لم يحصل من جهة التقليد كذلك سائر المعاملات او محض توافق ذلك الرأي لمجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يجب صحته
وكذا حادثة بعد ذلك الاطلاع لا يوجب صحته وكذا حادثة بعد ذلك الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان عليه البطلان بالعرض هو
انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لا لزم المتاركة الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر وشاع

ورداع بحيث لا يخفف هذا ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفته لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمرة ونافلا بل ترك
التقليد ولا ريب في لزوم المسامحة والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في نظر العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال
في المسألة ففيه اشكال يمكن توجيهه بالقول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال بان جواز النقض للمجتهد المخالف له انما هو لكونه مخالف
ومظنونه انه خلاف حكم الله تعالى وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد مجتهدا اخر ايضا لانه مخالف
بحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا اخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وعدم جواز نقضه فيما لو لم يتبع
المجتهد انما هو لانه يتبع المجتهد الذي مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرنا من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يحمل عليه النقض
لو وافق رواية ايضا لانه لم ياخذه من مجتهد هو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال
وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله تعالى فلو تزوج احد ابنتيه
بامرأة مع عليه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعلم انه يعمله خمرا وهكذا وسمع المجتهد الذي رايه موافق
لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه مع انه لا يدل على الفساد في المعاملة انما نتكلم هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه سمع الخلاف في المسألة
يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء فيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع
وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غير
الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتيب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان
الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه ارفع الاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي
بسبب بعض شرايطه وقد مر الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا
المجتهد اما الاول لم يحصل من جهة اجتهاد والتقليد الاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان
لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان
الاقوال في المسألة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم
جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد
بتراضي الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزم ترتب الاثار واما
ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد لو خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة تكون باطلة فلم يحضرني ما يدل على بطلان مثل
ما اخذ فيه بما وافق من المعاملات على طبق احد الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بنفسه مقتضي
هذا العقد ايضا بما اعتقد والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا
حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض فيه فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا
بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة
التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اوان ما بين العقد اما قبله اما بعده بعد الاطلاع على انه له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي
لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكونه مسألة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد ما يقوم مقامه كما لو كانا
جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعيا الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هناك
ايضا بالحكم تنبيه اذا خالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما
قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عنده من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت
وان ترافعا عند من يوافق الولي وقصد العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه و
الغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد
في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظائره كثيرة
لا حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف
قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل

قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما تخرج الشريعة فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه حينئذ ينقض اجماعا
لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل وبعده
او لغيره ينقضه وبطلانه هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه بما لم يبذل الدليل قطعي وكان من الاجتهاد بانه لا
بمجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير راي المجتهد ويحصل له الترجيح للراي مع انه لا يظهر له بطلان الاول
ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان بقوله
ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين في كتابه وجعل معيار
ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير تعلى هذا الانتشار
مخالفته وان لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا
يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الجانبين
فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين بعد الفرق في ترجيح احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس وهكذا
فهذا لا يبقى له ظهور بطلان الاجتهاد بل يبقى انه تغير رايه ولكن يضر مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية والاجماع
والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في
شرح حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة النص الكتاب او
المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض
فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك سيما في عبارة الشهيد
هذه في غير الثلاثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة
فمخالفته لا تستلزم البطلان وعلى ما نزل عليه المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض
الحكم والفتوى كلاهما واما في صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشار اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى
في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسألة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي
قدمنا وفيما بعد التغير في موضع اخر وفيما لم يترتب على الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا
ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم
يفرق بين الحكم والفتوى في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق
الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ره ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلامهم في هذا المقام غير
واف بافادة المرام وغير منقح وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر راجيا العفو عن الزلل عن الله الغافر فائدة لو اذا عمل العامي بقول
مجتهد في حكم مسألة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة
الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير دواعي المقلدين انا فانا ثم ان ظهر له رجحان بسبب
العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم
يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص الخارج اما في غير المسألة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع
وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص ولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وتدبر الكلام فيه قانون
اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه الحق العدم لانه افتراء وقول بما لا يعلم فان
ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المسائل وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما
ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف
قانون لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي
اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي ص والائمة ع في ازمنتهم ولزوم

العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف المشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم تقليد الائمة
الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين بل
بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة
لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة واقويها ما اختاره صاحب الذخيرة ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد
امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج
لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بل الاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق الكلام
في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته والاصل حرمة العمل
به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية
اخبار الاحاد وظواهر الكتاب واصل البرائة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ
الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجية الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا
لو كلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق
او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعاف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم تعدد
كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد عن الاخبار الواردة
في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب
واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيدور ولكونها احادا ان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع
على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص والظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات ووضوح معارضاتها
مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلومة الحجية
اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية
نتيجتها فالحق ان مع ان نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا
تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا انعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء
القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا
الاستثناء اما من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم
على حالة الاضطرار فيعلم انما يثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما
اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار
الاحاد وعلمنا ان حجيتها الدين من جهة نص الشارع بل انه من جهة ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية
القلة فلا يعرف به ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه
معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس
بالنص وجواز العمل بخبر الواحد فيه حتى نعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل
مثل قولهم لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم امثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك
في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا
هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر افتاؤه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد
ولا الظن الا من جهة التقليد سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع
غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم
بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ح فاما ان نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما ان نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتمييز
العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة لينتهي الى الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة

اصول الدين

اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قال الامام او العالم فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك
واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري
والكلي والجزئي والمنكر للنظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك
بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس
الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون واحد منها حكم الله في نفس الامر والتخيير مجردها الا يوجب الظن له بكون حكم الله في
نفس الامر هو ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل الرجحان في
الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم بناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على العامي الا
وجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر فرجوعه الى فهمه ذلك وغيره من مسائل الكلامية ومقاصد الاصول
التي لا دليل على لزوم التقليد فيها دليل عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد العلماء بخلافه ونبههم اياه خطأه خلاف ما فهمه فهو مكلف به
لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك والحاصل العامي في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص
عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بفهمه وبتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من
جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل
له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله تعالى للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء وصفهم ذلك
الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه غلط والحاصل
ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله تعالى فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور
دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم
من العامي البحت وقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت
اما اولا فلانه ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرنا برهان قطعي لا يجوز تخصيصه
بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة عم وانه من المسائل
الحادثة ويشبه ان يكون منشا حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الاتية
المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل
بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت
فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل
الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل
من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة من ادلة خاصة فقد يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الجنون والموت لا مدخلية
لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل
محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول بان حكم الله الواقعي
في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا
مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد يحصل للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن
في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الترجيح لكشفه عن الواقع ولان المتتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما
يقتضيه الدليل مثلا في مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها
وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا
يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلومة الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا
بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها بكونها اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن بنفس الامر لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض
عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي مكان الشارع حين قال اعمل بخبر

الظاهري ... اداه اليه الظن في الحكم

الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل الخبر لانه خبر وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ما فيه من رياضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد
ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها صريحة في الاعتبار بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن في الاعتماد على اصالة حرمة
العمل بالظن وان الفدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر اليه وزيدك هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على
حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فرد على ان العام المخصص بالمجمل حجة
فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان ثبت القدر المعين وندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا
المقلد لذلك بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن
المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا متعين انه اي منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري
ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل
بالظن فكذا الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار
1 استدلال بالظن احد المذكورات هنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرمة العمل بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها
فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد الا تقليد المجتهد الحي معا انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل
بغيرها فاذا احصل الظن بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في
الواقعة كاف لاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وما تكرر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح
بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتبين بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق و
التحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها
بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله
ثم فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر
هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسلمة ففهمه وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص على الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم
مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب لكي علم ان الدليل فيه محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال اند فاعه
بتقليد الحي لانه مع انه لم يثبت به اطلاق المنع بل هو اعم في يجوز اذا لم يوجد حي مع ان المطلق العموم عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب
الاجتهاد عينا على العوام لا على فقهاء الحلب ومن قال بعفالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد
باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو قرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر
بالمعروف النهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كان المسئلة نقلية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه
التقليد بل يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال ايضا في الارشاد
والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن المجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت
باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات
من الامارات الفقهية وظن المقلد يحصل الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد المفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل عموما حرمة
العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى الكلام في اثبات المطلب لشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك
بالشهرة والاجماع المنقول فانهما ايضا لا يدلان على بطلانه من جهة انه على فرض تسليم حصول هذا الظن يبقى لزوم امر المقلد باشكال
سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكل الكلام في سائر المسائل الكلامية
من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل
بقول المجتهد وترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم
الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول
بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما صرحوا

معللين

به معللين بان ظنه اقوى وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب
قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه
على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتأمل واما ما يراد لتتميم فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين مثلها
لزوم عقلي فلا بد للفقيه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا
عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة
ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها
خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقرون به مع عدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان جواز التقليد للمقلد
الذي يدل على جواز التقليد لذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حياته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض
المحققين من المتأخرين يمكن ان يعم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حياته وعرفه بقابلية التقليد له
كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه
انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل هو انما الكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم لذلك نقول بعدم ضرر مخالفة
معلوم النسب مع الحي ايضا وان منها متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق
هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الاخير وهو غير متميز في
الاموات وفيه مع ان التميز يمكن للعلم بتواريخ كتب المعتمد في فتوائهم انما تتم فيمن علم فيه تغير الرأي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا
وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم ره قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد فح القائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور وان كان
حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت
مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد مجتهد مات مجتهد وهو منحصر لفتاويه كلها وكل من شاركه في العصر القادر على
الاخذ عنه بالرواية فكانه اراد وه بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لمن كان بناؤهم على العمل بمذاهب ائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم
لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك وقوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت من ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيه الاجتهاد
لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت
ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم
التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي وقوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا الخ قلنا نختار اولا الاول
قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور وفيه انه اذا افاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع
ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون
الاخباري ثم يرجع الى ذلك الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود وصول مجتهد حي بها بعنوان العبور والمرور فيستفتوه في جواز تقليد الاموات
ثم يتكلوا على فتواهم وقوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الى اخره قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغايته الامر انه اجماع منقول ظني فاذا
حصل الظن للعامي بقول الميت المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل
بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم
ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد لجهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل بحسب الجبلة الا ان العمل بقوله حكم الله في حقه لا ان الاحكام
الخاصة كل واحد منهما بالخصوص مظنون له بانه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله تعالى منه في كل واقعة
وقد شب على هذا المعنى من العظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه فهو نفس حكم الله تعالى في الواقع مطلقا

عن حصول الظن به وكل يترقى على هذا الحال ويستعمل معلمه بعلم او اعلم من الاول الى ان يصل الى احد التقليد المجتهد فلو لم تدع انه جازم بانه حكم الله
فلا يضع الى قوله بانه غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي والميت
وسوء الحصر ظنه في تشخيص او اختيار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم
مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك نقل بعض علمائنا وهو الشيخ زكي الدين محمد علي الجرجاني في شرح المبادي على
ما نقل عنه قال ولو الاشتباه بقول المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين
فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجده فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده
فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايضا وانت بعد
الاحاطة بما حققنا هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احد الامور المتساوية
نفينها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد الفهم عن كلامه الاجتهاد من هذا القبيل ففي كل
مرتبة من مراتبه مكلف بالظن بحكم الله منحصرا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال يجوز تقليد من علم
من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعموم واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات
كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة
والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك
واغرب منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين
فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشئا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا منشأ
على اختلافهم في الترجيحات الماخوذ بها بينها فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها
ايضا من الامور الاجتهادية فرب خفي عند بعضهم هو جلي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله
تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاقل الاظهر وربما فرع الجواز على القول بعدم جواز
تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب على ان يخلو العصر عن الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وتقرير
وجهه للتامل لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود
لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكل
لا بد عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة بين ظهرانيهم ما يحتاجون اليه بان ذلك منقوض بعد الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا
المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين في كل
عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه اياه بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال
نبينا صلعم اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الاعصار القريبة منه وكذلك جميع
الحال في الائمة ع بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عند
وعندهم ع جميع ما يلقوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويفهمونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا واستعملوا في مباحث
خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلد وعلى هذا فعلى القول
بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على ادراك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة
في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سر الله تع مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهد بالعيان هو
العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن من باب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية
عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط
فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا عند المقلد حيث ربما يبدو الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا
عند المجتهد والناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلمون به نفوسهم لما بيننا بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون
او يظنون بان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي صلعم او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او عن كتبهم في

كل عصر

كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لتمكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فانا
نمنع في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمكرر ومن
تلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام الا ان يقول
مع ان المتكالبه على القول بجوازه ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي
انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه قصر طبقة المكلفين فانسد المجتهد فلا يجب للطبقة الثانية
الاستحالة تحصيل الاجتهاد لهم من دون الاستاد والكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن رفع ذلك بان لعله عدم قابلية
الطبقة الثانية وعكفهم ولطفهم ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعرفونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا
بخلاف المجتهد ومع ذلك ففي الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لانه المسلم من وجوب الكفائي انما هو
في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر
سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة حصول الاجتهاد المرتبة ربما يحصل للبعض بعد فيه عدم الاحتياج في زمن الاوان لا يستلزم رفع وجوبه
التدارك للفروع المترتبة والقاعدة منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية يقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضا
يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام معه **خاتمة** في التعارض والتعادل والترجيح **قانون** تعارض الدليلين
عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على
طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب اختلاف الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية
وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى شخصين اطلع على احد الاجماعين والاخر على الاخر
والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الحال في القطعيات كلها وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض
انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل في غير ذلك وقالوا
ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فهو صريح
العلامة في نهـ ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام
ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية حتى يحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة
وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح
من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح لاحدهما وتوجيهه ان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع
ذلك لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح
بينهما لان كل واحد من الدليلين حجة دليل على حكم شيء اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما
ان واحدا من المسائل الفقهية ثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القراين المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين
مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على حقيقة وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه
دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص
والتفتيش عن القراين والامارات اللفظية والحالية والعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين
كما في صلوة العاري قائما او جالسا كاملا او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه كما في العام والخاص من وجه كما اذا
قام قرينة على تعيين الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي ان في القرينة انها اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في
الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح
الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو
خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت

بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل

قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فح نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله ع يعني في الفريضة
خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فح يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام بمجوز التكلم والقراءة في غير
خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان بمحض الجمع بين الدليلين يكفي الاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة
توجيه فهو المعنى الخلاف لظاهر لانه يمكن التمسك في مقام الاستدلال بغير دليل بل ببرهان يرشد اليه بل بما يوجب حجة الدليل الشرعي على ساير الاخبار
بما يمكن من الشارح صلى الله عليه وآله دليل على ارجاع كل من المتنافيين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الوارد
في الاحاديث الدالة على حصانة الاعلما الذكر والانثى الا ان يكون المنهي قرينة على انه كان هناك دليل يحتج عليه خفي علينا كما في صلوة الغائب
وان كان بناؤهم على ذلك على محض الجمع بين الدليلين على اي وجه كان بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار
حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وعرضه على الكتاب ونحوه ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى المعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار
انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانا ربما نبقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف
الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باخبار واحد منها ولم ينكروا الاختلاف ولم يامرهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره
فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين بعينه بل هو بعد ملاحظة المرجحات وتقديم الراجح ثم بذكر المخالف وتاويله بما لا
ينافي الراجح لما ذكره في اول كتابه من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال
الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية
ذهبت بالحوادث ولكن هذا الاحتمال ليس بحجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع والظن القائم مقامه
لا بمجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيهما قرينة من نفس المتعارضين او من
خبر معتبر او اجماع بسيطا او مركب او نحو ذلك توجب تفهيم معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية
المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلامة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا
ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب
الخروج عن الظاهر الاقوى الى الاضعف لكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد
المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا الاولوية في غيره للتسهيم ووجوب التعاطي للتكليف للتاويل في احد الدليلين او اخراجه عن الظاهر او كليهما بمجرد
الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص ان كان العام اقوى
بسبب الاعتضاد ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رواية صحيفة
عمر الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها مع انها منافية للاصل وهو التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة
قوية تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة
للدلالة على مفهومه لانه على كل مفهوم اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا
باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترضه على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد
منهما من وجه عمل بالدلالة التابعين من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما
في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون اجمع
على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد كان التابعان من دليلين فلا هو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الاخر ولما
له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر مما ذكرنا ضعف هذا النظر مما قدمناه وتحقيق المعارضة بالدليلين ح خروج عن كلام ان العمل
الشرع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك المجوز بحيث يكون معقولا عند اهل اللسان فلو عمل على حقيقة احدهما
فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل معا عليهما على ما ورد عليه نصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشرع من
التخيير في العمل بايهما ثم ان التمهيد الثاني بعد ذكر ما نقلناه عنه في التعارض لزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين
احتمال البينتين القائمتين على مالكية رجلين بيدهما ثابتة على ذي اليد سواء او لم تكن بيد احدهما عليها ح التحقيق فيه ان ذلك يصح بعد
ملاحظة التراجيح في البينتين وتنافيهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة ذي اليد

فيعطى

فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول اليد في ترجيحها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن
استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينتصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المتن ولكن يقع الاشكال
هنا في وجه التنصيف لعل وجهه ان اليدان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يتم جميع المورد
فالقدر المسلم فيما يثبت اليدان عليها على التسوية انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية
بحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى توارد اليد على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين
اللفظيين الذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم
وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم احدهما الى عموم الاخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت
على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله ص
فيما عداه وقوله ص افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال و
يترجح الثاني بان الحكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجد والحكمة في المسجد
هي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداها مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى
الاول بعني صور التعارض فيجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة
المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى
على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على
المتصلو فريضة والامر الخارجي هو عكر اختيار الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على انه ص اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء
احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور
فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكرنا ليس
بتلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل
بها الشهيد الثاني ره في بعض فتاويه ثم ذكر في التمهيد من فروع العامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان
كما قال في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الامدي
وجماعة بترجيح المحرم لاعتناء الشارع بدفع المفاسد لكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو
دار الامر بين المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما
على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح ان
يحمل الامر على الرخصة والنهي على الرجوع حينئذ اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما
وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما ولم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء وبطل الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما الا بتصير موجبا
للتاويل لا لتحقق التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو المتعين والا
فالاقرب ثم ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان الاصل الامارتين من الشرع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض
لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشرع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون
مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤها رأسا فلا دليل على وجوب
التاويل واستعمال كل منهما اذ لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جواز ارادة الاستدلال لانا لم نتصادق منا ونبل الرجوع بما الابناء في
الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اريد المعنى الحقيقي بقولهم الجمع مهما امكن اولى من الترك او الطرح
فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره
بسببنا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظاهر فيهما هل هو
واقعي او هو كذلك في نظر الظاهر ثم ان العمل على مقتضاه فخذ ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون الغارون عن التحقيق ثم ان المعارضة

بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين الامرين المامور به
والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والمشهور غسلهم جميعا والصلوة عليهم
لكن بقصد المسلمين ليكون من باب تخصيص العام من البين ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتقاد الاظهر
فان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فيه مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على النجاسة
ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة وتوجه في التمهيد بنجاسة الثوب ح لان استصحاب الرطوبة لها وعلى طهارة الثوب
ومنه وقد اشرنا في بحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل الدليل عبارة عن تساوي
مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتولين على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه
خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضعها كالامارتين المختلفتين في تعيين
القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال
الثاني وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بشيء منهما ولا تركهما معا للزوم العبث
في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد معين منهما فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان
الاباحة هي احد معين منهما ومنها انه يختار تركهما ويرجع الى الاصل ولا محذور اذ لم يثبت من الخارج اختصاص التكليف بهما فان ثبت فيختار
التخيير ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها الامام وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعمل
مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الامارتين
شاء ويختار مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء والتعيين الى القاضي ولا يجوز تاخير التعيين مع القطع الخصومات لاختلال الدواعي وفي
جواز اختيار القاضي بترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور
من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا
وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملون معه في هذا الباب فانهما صفتان
للامارة لا صفتان للمجتهد لكن الترجيح ثم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احد الامارتين على الاخرى لعلمه بقوة المعارض في غيرها
كان فيحتاج الى مرجح التقديم حذرا عن التحكم وفي المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح
يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح ما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها انما لا للتعريف الذي ذكرنا الاشهر في محل ازاء التعريف
الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد من الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح
في اللفظ المذكور في الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى الترجيح
التعريف الثاني على تعريفنا الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد لا مشاحة في الاصطلاح نعم الاعتراض عليه متجه لو لم يثبت هذا الاصطلاح
باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو من منع ذلك وجعل ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك
سهل واذا حصل الترجيح لاحد الامارتين يجب تقليده لئلا يلزم ترجيح المرجوح مثل ان الحكم ح اما التخيير والتوقف لان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي بط والمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبط التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد
بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات معتبرة في كل الامارات لكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها ولا ثم نشير الى حكم الباقي
فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل
المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر منه
في بعض حيث اشترط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر منه في بعض حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة
الرواة وتعددها في كل طبقة وان تساووا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة
الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لمعاضدة الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة
اليقين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمى علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها

تنبيه ... اشارة الى ان في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اختيار الاختيار فان مبدء الاشتقاق

في الاول

في الاول اقل وهو واضح وعارضه مرة في نيته بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما هو فيما يعلم ادراك كل من الوسائط
للاخر وكان الواسطة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه الحال وادراك كل
منها المتوفى وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان الراوي احدهما على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل ثقته
والعدل والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم ومورد وروده ومناسبة حال المروي له وكيفية
الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق
بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهد الا اذا جعلناها من باب الامارة للمقلد كامارات
المجتهد فقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد
الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس
بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الاخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا يندرج في التدرج
باعتبار السند ما كان لاحد الراويين غيره مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول يقدم المروي باللفظ
على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف فهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة
ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل الثاني يقدم المقروء عند الشيخ على المقروء عليه الثالث تقدم المتاكد الدلالة على غيره سواء كان من
جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر وقصر فان لم يفعل فقد خالف الله ورسوله ومثل
ان يكون احدهما دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق و
الاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام
فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا
بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام على الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام تحت قاعدة تقديم الجمع
على الترجيح فاذا لوحظ في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له مع العام وينحصر الامر في ابقاء القدر المساوي له من العام او اسقاط الخاص فيندرج
تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة
فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجههما انهم افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم فيورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة ان كانت
مما يستبعد صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل هو من اقواها
والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلامهم فصل التفاوت مع الغير بحيث يمكن
التميز بذلك وحصول التجاذب للظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر والثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضاد
الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بالدليل الاخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المتعاضدين اقوى عن الاخر اذا اعتضد كل
منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل الاكثر سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة عليهم السلام وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال
فيما لو كان احدهما موافقا للمتقدمين والاخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث
الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم
ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حكم لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضائها
الزمان ولما ظهر الحال بعد بالتدريج بالمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفية على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص وبالجملة
ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى الظني والقطعي بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع
في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة
الاصل ومخالفته ونقلا للموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل الكلام الشرعي على التاسيس والافادة دون التاكيد
فان العمل على المقرر يوجب تقديم عليه يعني ان الشرع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل وكل وقع في محله
ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا واجيب
بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل مما يفوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم

رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد من الامنه بخلاف المقرر يستعمل كلام الشارح على المناسبين اولى بان العمل بمقتضى تقليل النسخ لانه انما يزيل
حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل النقل بعد ما زال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا تعددنا تقدم المقرر فان قدمناه فما نسخ
فليس كذلك والثانى بانه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا لا يتم انه لو قلنا بان دفع
حكم العقل بالناقل والتحقيق وليس كذلك ان ما علم فيه التاريخ من كلام الشارع فلا اشكال فى تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفى المجهول
التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه ع واما مع عدم العلم بالصدور كما لو كانا فى الاخبار الا ائمة ع فان مع فرض
عدم النسخ فى كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء فى احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معتضدا
بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح فى النظر سواء علم بالتاريخ فى كلامهم او لم يعلم فكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر فى الادلة التى بايدينا اليوم
والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه فقد استفاض فى روايات كثيرة وفى المعاصر موافقة الرواية لجميعهم والذين
صرح بها الامام ع المروى عنه وعاصرتهن ذلك الراوى فانهم مختلفون فى المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوى
والمروى عنه فقد نقل المتتبع للتاريخ العامة ان مدار اهل الكوفة فى عصر الصادق ع كان على فتاوى ابى حنيفة وسفيان الثورى ورجل اخر واهل مكة على فتاوى
ابن جريح واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى ليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله المبارك وهكذا كانوا
مختلفين شتى الى ان استقر مذهبهم فى الاربعة فى سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل فى الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك
او قرينة خارجية او مناسبة بحال الراوى والمروى عنه وغير ذلك ولا تحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اى نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال فى الاخراج ح
ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة مندرجة اكثرها فيما ذكرناه وقدم الاشارة الى بعضها فى مباحث الاخبار على المجتهد ان يجرى و
يتتبع ما يوجب الظن وان يكون بصيرا فى امره ولا يكتفى بملاحظة رجال السند فى تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بصحيح السند بحسب المصطلح المتاخر كما اشرنا اليه
فى مباحث الاخبار الاحاد فان ههنا مرجحات لم يذكرها العلماء مع ان ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكال لا بد ان يتنبه له ولا يبادر بالتصحيح والتضعيف وقد
ذكر العلامة المجلسى ره كلاما فى اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده فنقل قال فى الحديث الخامس والثلثين الذى رواه الكلينى ره عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
ثم عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقى النيشابورى ان جهالته لا يقدح فى صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكلينى ره عنه فى اكثر الاخبار التى
فى سندها [illegible] واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضيلته الثانى ان الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكلينى يحتاج الى
[illegible] بينه وبينه ولذا اكتفى به فى كثير من الاخبار الثالث ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابى عمير كانت مشهورة عند المحدثين من اصولنا الاربعمائة عندنا با كان
الاصول المعتبرة الاربع مائة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لا يبالى بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك وكذا
هؤلاء الاكابر من الموثقين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول السند وهذا باب واسع نافع شايع ان تتبعتها
يظهر لك صحة كثير من الاخبار التى وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علماء الاخيار
ونذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكلينى ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب والى ابن
ابى عمير او غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدى بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفى بايراد السند مرة واحدة فظن من لا
معرفة له بالحديث ان الخبر مرسل الثانى انك ترى الكلينى ره والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا فى موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه
فى موضع اخر الى صاحب الكتاب بعينه بسند اخر او باسانيد غيره الى [illegible] اسانيد صحاح فى خبر يذكرونها فى موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف فى موضع
اخر ولم يكن ذلك لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكلينى اخذ الاخبار فى الفقيه
عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد فى الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان يذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا
ولذا صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تاخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر لهم كانوا ياخذون من
الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر فى الجمع بين الاخبار الى القدح فى سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب
الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما فى صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلى بن حديد واضرابه مع انه فى الرجال ضعف جماعة ممن يقعون فى اوائل الاسانيد الخامس
انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد
واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ره لكن لم يترك الاسانيد طرا فى
كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه

ازالم يتحقق الاجماع

اليهم

اليهم وذكر قليلا من ذلك فى مختتم كتابى التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شئ من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ فى
الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ولذا اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ ره ذكر فى الفهرست
عند ترجمة محمد بن بابويه القمى ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن
النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائرى وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمى وابو زكريا محمد بن سليمان الحمرانى كلهم عنه انتهى فظهر ان
الشيخ ره روى جميع روايات الصدوق نور الله تعالى ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ من بعض الاصول التى ذكرها الصدوق فى فهرسته بسند
صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر فى الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع فى الاخبار التى لم يصل الينا من
مؤلفات الصدوق ره فاذا احطت خبرا بما ذكرنا من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واضيف اليه [illegible] اليقين ونبذت
تسويلات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب فى حقيقة هذا البناء ولا تختلج بعد ذلك تكلفات الاخباريين فى تصحيح الاخبار والله
الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا ع فى علاج التعارض بين الاخبار وترجيحاتها
على ثلثين ويقرب باربعين على ما وصل الينا وهى مختلفة فى نفسها ففى كثير منها حكم روايات بتقديم ما وافق كتاب الله وفى بعضها سنة نبيه ايضا
بل ذكر فى كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفى كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفى بعضها العرض الى كتاب الله ثم على
احاديث العامة وفى طائفة منها التخيير كلا من دون ملاحظة المرجح وفى بعضها الامر بالارجاء والتوقف ولا حتى يلقى من يخبره وانه فى سعة حتى يلقاه
وفى بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكلينى عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى
من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا
احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا
قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات وروى ابن جمهور فى عوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتى عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان ماثوران
عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين وتدع الاخر وفى رواية انه ع قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام العوالى

فكيف اصنع فقال ع اذا فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذا فتخير احدهما فتاخذ به

انتهى فيعلم ان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففى بعضها قدم اعتبار صفات الراوى بالاجماع كما فى رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض
على الكتاب وفى بعضها قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شئ اخر وفى بعضها قدم الشهرة على الصفات وفى بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات
وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وعلاجها وتحقيق المقام انا نقول لا شك
ان تلك الاخبار الاحاد وقد تقرر ان حجية الاخبار الاحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انها يحصل
الظن او من جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثانى وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول ان كان الدليل على حجيتها هو
ظن المجتهد فلا فى المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويرجح صحتها وموافقة الحق فى نظر المجتهد سواء وافق احد تلك الاخبار المذكورة
فى وجوه الترجيح لا فان حجية هذه الاخبار الواردة فى العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفى الاخبار الواردة فى المسئلة
الفقهية انه الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة فى العلاج فى الاخبار العلاجية لكون راوى الرواية الاولى افقه واعدل
ثم اذا تاملنا فى المسئلة الفقهية ورايناه احد طرفى المسئلة اقوى فى النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القراين الاخر مثل علو الاسناد وموافقته

العقل وغيره لك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا على ظن اصل هذا باو فقيهما واوفق مختارنا من الخبرين
الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر واجعلنا مختارنا في المسئلة الاصولية ترجيحا لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق العامة فلا بد
ان نترك الظن الاول لهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك لانه لا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم الفعلي المرعي في المسئلة الفقهية والا
والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر المذكور في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام بمعنى ان الثالث
يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص في المسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال انا مأمور بتحصيل المسئلة
الفقهية فلا بد ان نتأمل في علاج المتعارضين ونراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتأمل فيها لو ترجح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب
على الاخر وحصل الظن له بتقديم الكتاب فكيف يحصل الظن له على خلافه من تلك الاخبار المتعارضة الفقهية لانا نقول الكلام في المسئلة الجمع بين الاخبار
بقول لكلي مغاير للتدبير في المسئلة الفقهية المستقيمة لذلك لا ينافي حصول الظن في المسئلة الفقهية ولا بالعكس لما ترى انا نثبت في الاصول بحجية
الاستصحاب والعمل به بل نتمسك به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى برجحان دلالة صيغة افعل
على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول الكلام في علاج المتعارضين لا يختص في ملاحظة الاخبار
العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القراين والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث
هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف مقتضى المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتعارضين
والحاصل انا نقول الكلام في الاخبار العلاجية من حيث هي من حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان بوجه ترجيح ما وافق
الكتاب مثلا لكثرة الاخبار وتقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتدبير في المسئلة الفقهية الخاصة
تقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما
خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ
الخبران من حيث انهما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما خالفه فان قلت مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى
الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد تبهم قد يقدمون الظن
على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر هذا الظن من اين حصل مع ان الظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض
ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقراين والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحنا
من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاها مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن
بما وافق مقتضاها في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة
الفقهية له موجبا لنجاتها في نفس الامر وموجب لحصول الظن بموافقتها للواقع لانه لما كان عملا بالخبر العلاجي لم يكن حوالة على حصول الظن النفس
الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد
واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي
لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض مسلما لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما عن غيره مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة حح في
العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصها بالقطعي فضلا
عن الظني وذلك لان ثبات العمل على اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد الادلة القطعية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا
جواز العمل بالظن بما يتم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط
بعدم كونه مخالفا للمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض فيخصص يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا
يحصل اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على موافق الكتاب مطلقا مظنون الصدق والمرجح العمل في علاج التعارض بالتسبب
الى الخبر الوارد في ترجيح المشتمل على موافق الكتاب بسبب انه متواتر اقوى واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد من الاخبار ما هو اقرب بالصدق
وعن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم مفيدا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوفه وتقيته وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح
على نقيضه ما وافق الكتاب مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية المظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القراين والامارات الاخر
اذا المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض فلا اشكال

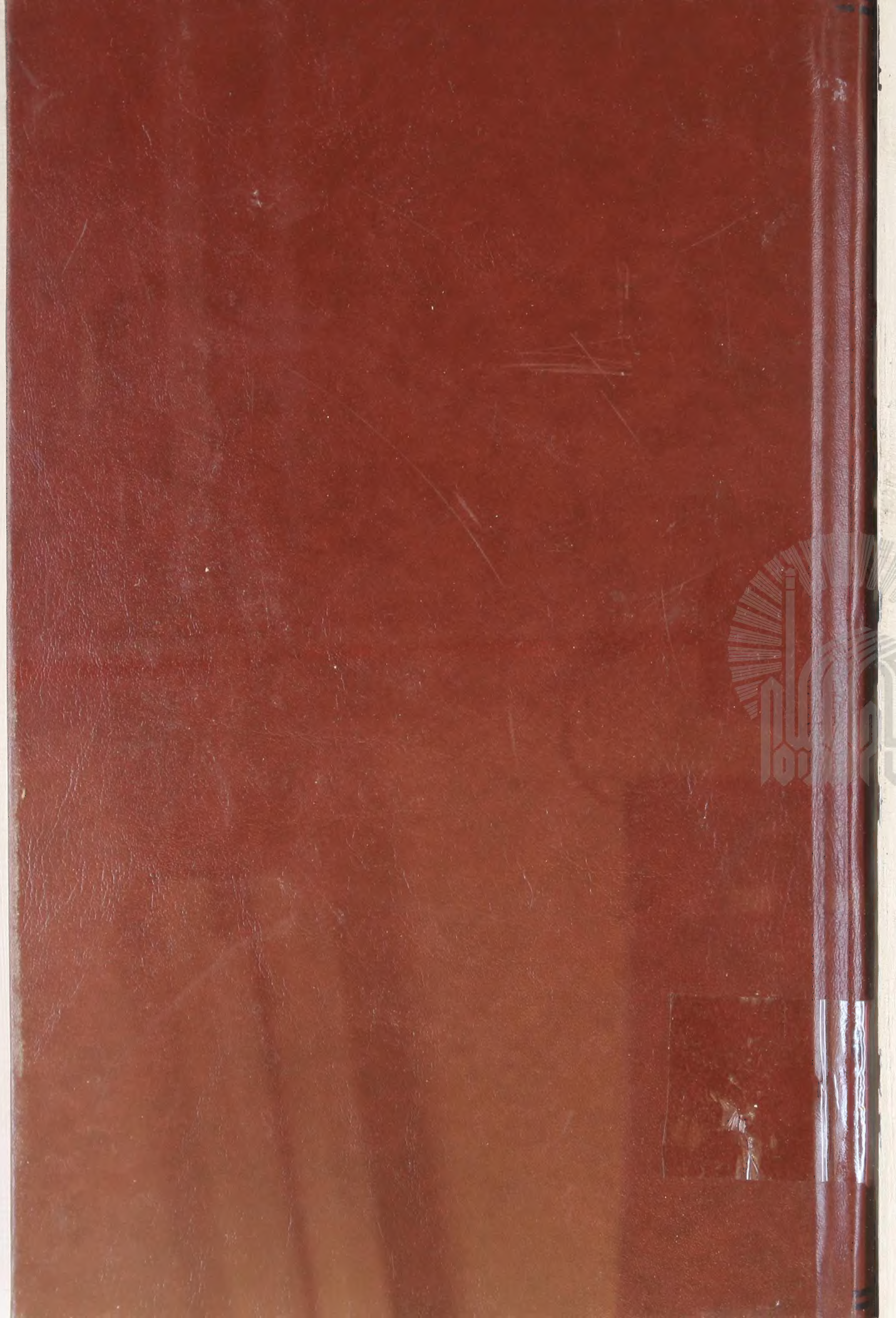
في المسئلة

الاصولية عدم حصوله في المسئلة

من حيث هو الخبر العلاجي

[illegible]

مثلا اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج المتعارض مع كونه اوجب المشتمل الدلالة وغيرهما من غيره خلافه لا اذا ذا وبافي نظره المظنون هو
فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لو احد الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظن الواجب الاتباع
اذ ان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها ما يدل على حجيتها من حيث هي من الايتين والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها
في الجملة فيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون بتلك الادلة ولا يصح ان الادلة لا تدل على حجية مطلق المتعارض الا استحالة العمل
بها فالدليل على تقديم بعض الاخبار على بعض وترجيحها انا عتمدنا في الترجيح على بعض تلك الاخبار لكان الاخبار لحد تثبت حجيته فمنع شمول الدليل له
ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وانا اعتمدنا على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض
فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان تواترها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر ومراتبه للحق النفس الامري بمعرفة ما هو صادر عن الامام
عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة التي تدل على حجية الخبر الظني وما يتوهم ان
هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد استلزام الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفساده فانه تفوح لتعني
تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه وجه اقتصار الامام في بعضها على بعض الوجوه انه هو معرض التساوي في سائر وجوه التراجيح وان ذلك
الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل خبر من الاخبار المذكورة مبني على ما يحتاج اليه لما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا
دين الله وكانوا قد عمدوا الى وضع اخبار مخالفة للكتاب مستهزئين بما الى هدم الشرع لقلة الكاملين وترويج طريقة فنظر الامام في العرض على
على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بما شرعوا من هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكان نوع
وديانا كانوا موافقا لاراء بهم واجل التقية فرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال انهم ذووا
كثرة الكذابة الضالة واهل الغفلة والسهو والتسامح ونحو ذلك فاختاروا في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع
جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه الاقتضائية في بعض الروايات لما بعض بعض ابعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياطه الى تلك القاعدة بالخصوص وامام من جهة
كون الروايتين مفروضتي التساوي في غيره وذلك الرواية عن حنظلة مبني على المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلد لحكم
او يوجب عليهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم ولو ما بالرجوع الى الافقه الاعلم الاورع الاصدق في الحديث على الاجتماع يكفي صعوبة الفحص
عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الواجب لمعرفة حال المشهور وخلافهم وموافق الكتاب وخلافه وموافقة العامة ومخالفتهم وموافقة الاجماع
ومخالفته ووجوه هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لا ان المراد انك ان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف
كتاب الله مثلا لو يكلفها ايضا فابتعد الرجوع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة حكم الامام ع بالرجوع الى اجتهاد المسائل في
في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه امر بمتابعته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك الاعتماد
على متابعة المشهور عن التفحص عن الحكم الا انك ان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك
الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة منها لا يرجح الطامع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية
والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم الفقهية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم قرب سنده
عن المعصوم والفقه في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة ومذهبهم امام من سلطان العصر المتقلب ان لم يكن هو
في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكر في مسئلة نجاسة الخمر حمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها الامر جهة كونها مذهبها
للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة لان الائمة ع باختلافها بالنسبة اليهم كما
عرف ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمها لان الفرد من المستفاد من الكتاب لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا ينا سب هذه
التأكيدات والتشديدات ان مخالفتها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومخصصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية
القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار مع ان ذلك كله في الاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موافقة الاخبار لها ليس الا قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار
من تقديم العرض على كتاب الله في جواز الرواة في الاحكام المختلف فيها انما دل على الاثبات على الاصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر وعها في الاحكام لكن مخالفة
اصل البراءة ليس مما يوجب هذا التأكيد والتشديد بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون
بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها المانع من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجاز بالحرج
والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في مقابل الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال

في ان المسئلة الاصولية لا تثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونها ظن المجتهد لا خصوص
فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا يمكن كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فما
هو ما يرجح نظر المجتهد في الموارد وقد اعترف بعضهم حيث ذكر طريقة المجتهد في الترجيح الاعتماد على الوجوه التي ذكروها الا انه لا دليل على حجية مثل هذا الظن
لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات
المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر عما فر عنه لانه لا دليل
على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم به او السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية
ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة وشهرة الرواية مع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما حنظلة بن عمر
ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور الواحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار
كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه
ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستدلا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن
بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة
لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض بقولهم كثرت علينا الكذابة والقالة وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين عليه السلام ان
في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذا الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلالات واغتشاش امر الرواة و
اخبارهم وكتبهم في تلف بعضها بايدي الظلمة وتمحيص النقد لا انتخاب كل الاخبار الواردة في علاج التعارض يدل على وجوب ذلك هذا كله مع ان ما اعتقدنا التحسين
والتقبيح العقليين بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان ولا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح
لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد صح حتى يحصل حديثين يجوز العمل بهما لولا
التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة عليهم السلام العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وتسامح في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم
ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذا الترخص من اين ثبت ومن اين حكم
بان مقتضاه التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره وان اراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز
ان تحمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذه على ما بعد العجز عن الترجيح مع وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون
الترجيح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان نقنع العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى حديث من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كما اختار احد المجتهد للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب الترجيح بالراجح وبطلان
قول منكره في مبحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح الاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم
التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاصل
في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصود فيما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد التراجيح فلا بد من الاخبار موضع التخيير الخاص
به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضى الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لما
المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمقام واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها
بالاصول وعمل المعظم فيجب حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها مثل قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى
الامام فيكون حاصله انك لا تحكم باحد الطرفين بانه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن [illegible] بعضهم
بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ [illegible]
التوقف ما اشعر بارادة العبادات بل هو لفظ منهما والحاصل ان معظم جمع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام التراجيح [illegible] الى المرجحات الاجتهادية
كثيرة منها يرجح الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح [illegible] قوة القول بالتخيير
عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان
بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله
وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجوه المرجح لما مضى فيه وقد خفي علينا تحصيل الظن

بحكم الله